[Sir] DAVID [WILLIAM] ROSS s-a născut în Thurso (comitatul Caithness, Scoţia) la data de 15 aprilie 1877 şi a murit pe 5 mai 1971. Absolvent al facultăţilor de filologie clasică de la Universitatea din Edinburgh şi Balliol College (Oxford), el s-a distins în lumea filozofică anglo-saxonă prin alcătuirea primei ediţii integrale în limba engleză a operelor lui Aristotel (ediţia standard Oxford, 1908-l931), traducînd *Metafizica* (1908) şi *Etica Nicomahică* (1925). în cariera sa academică a ocupat postul de decan la Oriei College din Oxford (1935-l947), cel de prorector al Universităţii Oxford (194l-l944) şi cel de preşedinte la *Union Academique Internationale* (1947). în 1938 a fost înnobilat cu gradul de Lord pentru faptele de arme din primul război mondial. După 1947 a fost ales preşedintele Comisiei Regale pentru Presă.
Etician şi filozof al moralei, Ross a adoptat un punct de vedere obiectivist în etică, opus subiectivismului şi utilitarismului. El a propus o formă de cognitivism „nedefinitist", bazat pe cunoaşterea intuitivă. El se detaşează de kantianism, acceptînd etica obligaţiei. „Obligaţia" *(duty)* depinde direct de cunoaşterea imediată, mai mult decît de o instanţă absolută, astfel încît fundamentul moralei este unul epistemic.
Cartea sa despre Aristotel a apărut în 1923, fiind imediat tradusă în mai multe limbi străine. Printre celelalte lucrări monografice moderne despre Aristotel (L. Robin, A. E. Taylor, W. Jaeger etc), cea a lui Ross a rezistat probei timpului, fiind considerată şi acum „monografia de referinţă". Alte scrieri importante: *The Right and the Good* (1930), *Foundations of Ethics* (1939), *Plato's Theory of fdeas* (1951) şi *Kant's Ethical Theory* (1954)

Sir David Ross

ARISTOTEL

Traducere din limba engleză de IOAN-LUCIAN MUNTEAN şi RICHARD RUS
HUMANITAS
BUCUREŞTI
Coperta IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE
SIR DAVID ROSS
ARISTOTLE With a new.'introduction by JohnL. Ackrill
ediţia I, 1923
Retipărit de cinci ori de Methuen & Co.
Ediţia a Vi-a, Routledge, Londra şi New York, 1995
© 1923, 1930, 1937, 1945, 1949, 1964 SirDavid Ross
© 1995 The Estate of Sir David Ross © 1995 John L. Ackrill, pentru introducere şi adăugiri
© HUMANITAS, 1998, pentru prezenta versiune românească ISBN 973-28-0754-7

Introducere

Cartea lui Ross oferă o expunere concisă şi pătrunzătoare a lucrărilor filozofice ale lui Aristotel — una mai bună nu există. în această introducere voi spune cîte ceva despre Ross şi cartea sa, iar apoi voi arăta unele dintre căile prin care studiul lui Aristotel s-a dezvoltat în anii de după scrierea ei.
Sir David Ross s-a născut în 1877 şi a murit în 1971. S-a remarcat în viaţa publică, atît ca profesor universitar cît şi ca organizator, scriind cărţi remarcabile despre etică. Dar el va rămîne în memoria noastră drept cel mai important exeget aristotelic din prima jumătate a secolului. Printr-un şir de ediţii monumentale, începînd cu cea a *Metafizicii* din 1924, a dat dovadă de o minunată erudiţie, de o ascuţime excepţională a gîndirii şi de claritatea expresiei. Era foarte familiarizat cu marile rezultate ale filologiei germane din veacul al XlX-lea, recuperînd mult din aceasta. Dar marea sa calitate constă în cunoaşterea foarte profundă a lucrărilor lui Aristotel şi în capacitatea lui de a

clarifica textele şi de a analiza argumentele. în abordarea sa există o exprimare directă, reconfortantă, evitîndu-se pretenţiile sau jargonul obscur.
în afară de marile ediţii — *Metafizica* (1924), *Fizica* (1936), *Analiticele* (1949), *Parva naturalia* (1955) şi *De anima* (1961) — Ross a realizat excelente traduceri ale *Metafizicii* şi *Eticii Nicomahice* în ediţiile Oxford ale operei lui Aristotel, al căror editor era. Monografia *Aristotel* a fost publicată prima dată în 1923, fiind retipărită de mai multe ori.
Cartea este o expunere concisă a operelor lui Aristotel, conţinînd minunate sinteze ale teoriilor dificile şi ale argumentelor complexe, alături de comentarii critice scurte, dar sugestive. Ea nu este o introducere elementară destinată unui novice absolut: lectura lui Ross presupune o anumită cunoaştere a terminologiei filozofice. Există trei tipuri de cititori cărora cartea le va fi de folos. Este în primul rînd cititorul interesat să ştie cîte ceva despre Aristotel. El va fi sfătuit să nu o citească din scoarţă în scoarţă, nici să o parcurgă de la început; calea cea mai uşoară de abordare ar fi prin capitolele despre etică şi politică, urmînd cel despre filozofia naturii. în al doilea rînd, studentul din universitate va descoperi că lectura capitolului sau a

secţiunii relevante din cartea lui Ross îi va oferi un cadru potrivit şi un punct de plecare pentru o lucrare despre Aristotel. în cele din urmă, profesionistul îl va citi (sau îl va reciti) pe Ross cu interes şi cîştig, pentru a admira claritatea expunerii, pentru a evalua comentariile şi pentru a reflecta asupra căilor pe care studiul aristotelic s-a dezvoltat după ce Ross a scris monografia de faţă.
Au existat cu certitudine realizări: studiile aristotelice au proliferat remarcabil în ultimele decenii. Mai multe cauze combinate explică vigoarea şi natura acestei renaşteri. în deceniul al cincilea şi al şaselea, numărul filozofilor din universităţile de limbă engleză a crescut considerabil. Dintre noii filozofi, mulţi s-au format ca studenţi la Oxford — căminul lui Ross, unde exista o lungă şi puternică tradiţie a studiului aristotelic (şi platonician). La Oxford, studiul clasicist era combinat cu cel al filozofiei (atît modernă cît şi antică); Aristotel era studiat mai degrabă sub aspectul filozofic al textului său, decît sub cel literar sau istoric. Studenţii în filozofie, inclusiv aceia care nu puteau citi în limba greacă, erau îndemnaţi să-i studieze pe Platon şi Aristotel ca filozofi şi să se confrunte cu ei şi despre ei. Astfel, noua generaţie de filozofi a căpătat un entuziasm pentru filozofia greacă, pe care l-a dus mai departe în diferite alte universităţi; iar studiile aristotelice din ultimii ani au fost caracterizate atît prin lărgirea interesului (mai ales în Statele Unite şi Marea Britanie), cît şi prin legătura între filozofia generală şi opera despre Aristotel.
Pentru a veni în întîmpinarea filozofilor ce nu citesc în limba greacă şi a elevilor lor, au apărut noi traduceri din Aristotel care căutau să atingă un grad mai înalt de precizie şi de sensibilitate filozofică decît cele timpurii. Studiul temeinic al lui Aristotel, pe baza traducerilor bune, a devenit o caracteristică obişnuită a cursurilor de filozofie la universităţi, iar filozofii de marcă au fost capabili şi dispuşi să se ocupe de Aristotel (aşa cum au făcut-o totdeauna cu Descartes sau Kant). Unele dintre cele mai remarcabile dezvoltări în studiile aristotelice din ultimii ani s-au datorat influenţei ideilor şi tendinţelor filozofiei generale. Factorii externi au contribuit şi ei la întreţinerea unei activităţi susţinute în acest domeniu (ca şi în altele) al vieţii academice. Posibilitatea de a călători uşor a înlesnit conferinţele internaţionale, unde se schimbă idei şi se prezintă materiale. Publicarea rapidă a articolelor în reviste s-au în culegeri a întreţinut ritmul intelectual; mai degrabă articolul este locul în care o idee nouă este pusă la încercare, decît cartea de dimensiuni mari.
îmi voi îndrepta atenţia asupra cîtorva domenii tematice particulare în-cepînd cu logica. Interpretarea logicii formale aristotelice (din *Analitica primă)* a fost

îmbogăţită prin aplicarea tehnicilor din logica matematică. Structura teoriei aristotelice a silogismului, limitele şi presupoziţiile sale au fost aduse la lumină cu o claritate şi precizie foarte greu de atins în lipsa unor astfel de tehnici. Abordarea recentă a *Analiticii secunde* — expunerea

aristotelică a cunoaşterii ştiinţifice demonstrative şi a definiţiei ştiinţifice — a readus la viaţă un text care o vreme păruse straniu şi fantezist. Există asemănări sau analogii evidente pentru gîndire între procedurile şi scopurile explicative pe care Aristotel le atribuie omului de ştiinţă şi procedurile şi scopurile (unei părţi) din ştiinţa contemporană. Ultima lucrare despre logică, *Topicele,* se ocupă de argumentele dialectice — argumente despre orice fel de teme, bazate pe premise doar probabile. Este o lucrare pentru care Ross manifestă prea puţină simpatie: „discuţia aparţine unui mod de gîndire apus". Totuşi cercetarea „logicii neformale" posedă un avantaj şi o importanţă a sa proprie — de altminteri, aceasta este logica majorităţii argumentelor în viaţa cotidiană, în politică şi în justiţie. Mai mult, dialectica (şi nu demonstraţia) are pretenţia că este singura cale posibilă pentru stabilirea „principiilor prime" în filozofie; discutabil este modul în care s-ar putea face aceasta.

Metafizica este Everestul tratatelor aristotelice. Ediţia lui Ross, urmînd celei a marelui său predecesor Bonitz, oferă un temei sigur pentru orice studiu viitor. Lucrările recente reflectă tendinţele în filozofia generală. După ce metafizica s-a aflat cîţiva ani într-un con de umbră, ea a renăscut ca un subiect forte — nu ca o investigaţie neclară sau dogmatică, ci una concep-tual-interogativă, ce îi acordă limbajului o deosebită atenţie. Caracteristicile modului de filozofare al lui Aristotel şi multe dintre ideile şi argumentele sale personale au făcut ca opera lui să se înrudească cu cea a metafizicianului din zilele noastre. De exemplu, întrebările despre identitate şi indivi-duaţie s-au aflat în centrul multor demersuri, fiind considerate fundamentale pentru înţelegerea atît a limbajului, cît şi a realităţii. Aristotel a făcut paşi importanţi în cercetarea acestor subiecte, astfel încît exegeza din ultimul timp a adus la lumină atît amploarea, cît şi limitările realizării sale. Aici, ca şi în alte domenii, Aristotel tinde să lucreze cu un număr foarte mic de exemple şi să generalizeze cu convingere din acestea. Filozofii moderni pun în practică o largă paletă de exemple şi astfel descoperă varietatea şi complexitatea factorilor care determină dacă acum este aceeaşi situaţie ca şi mai înainte.

Această atenţie bogată acordată unei mulţimi de exemple este o trăsătură a filozofiei recente, fiind datorată în parte influenţei lui Wittgenstein. Dar şi o altă idee asociată cu el are un corespondent aristotelic. Wittgenstein insista asupra faptului că nu se poate da o simplă definiţie unică termenului „joc" (de ex.), deşi criteriile de enumerare a diferitelor tipuri de activităţi drept jocuri se suprapun parţial: există un grup de înţelesuri de familie. Tocmai o astfel de idee joacă un rol hotărîtor în metafizica lui Aristotel (şi în altă parte): cuvîntul „sănătos" nu înseamnă exact acelaşi lucra în „el este sănătos", „Bournemouth este sănătos", „spanacul este sănătos"; dar înţelesurile sînt legate între ele: ele toate sînt axate pe *sănătate,* dar se leagă de ea în diferite feluri. Această noţiune (a „înţelesului focal") este aplicată de

Aristotel lui „este" (sau „fiinţă"): doar substanţele *sînt* în sensul primar, în timp ce calităţile şi cantităţile etc. *sînt* în sensuri derivate sau dependente. Substanţele sînt entităţile fundamentale; calităţile etc. există doar ca nişte calităţi etc. *ale* substanţei. Aceste teme — natura substanţei şi primatul ei asupra celorlalte categorii — sînt încă subiect de dispută, astfel că interpretarea

dată discuţiilor din Aristotel este mai pătrunzătoare şi sofisticată sub influenţa filozofiei dominante.
Etica Endemică este o operă care în ultimele decenii a beneficiat de atenţia savanţilor şi a filozofilor. Capitolul al VII-lea din monografia lui Ross este o expunere a *Eticii Nicomahice* (şi la aceasta se referă el cînd vorbeşte despre *„Etică").* Dar, după cum explică în primul capitol, există o versiune alternativă a lecţiilor lui Aristotel despre etică, anume cea *Endemică.* Ea a fost întotdeauna umbrită de versiunea *Nicomahică,* avînd un corp de text sărac, suferind de absenţa unui comentariu serios. Recent a fost publicat un excelent text nou, mai accesibil — o traducere atentă cu comentariu filozofic şi o monografie ce foloseşte analiza statistică (alături de alte forme de argumentare) pentru a fi o provocare la adresa punctelor de vedere tradiţionale asupra valorii *Eticii Eudemice* şi asupra relaţiei acesteia cu mai bine cunoscuta *Etică.* Aceste apariţii editoriale formează un promontoriu pentru exegezele viitoare asupra *Eticii Eudemice,* care va influenţa în schimb concepţia noastră despre etica lui Aristotel în general.
Analiza statistică asistată de calculator a textelor a devenit mai uşoară şi mai la îndemînă. Avînd opera lui Aristotel pe dischetă, studentul nu mai trebuie să se bazeze pe propriile sale resurse cînd doreşte să ştie un cuvînt ori o expresie sau unde pot fi găsite pasaje asemănătoare. Calculatorul face imediat pentru el ceea ce Ross făcea din memorie — deşi calculatorul nu va face pentru el ceea ce Ross putea să realizeze în virtutea gîndirii sale profunde şi a perspicacităţii sale filozofice.
Filozofia minţii *(philosophy ofmind)* a fost subiectul unei dezbateri deosebit de puternice în perioada postbelică, astfel că opera de mică dimensiune a lui Aristotel *De anima* a provocat multe discuţii. Viziunea sa asupra problemei suflet-corp nu este întru totul clară. El respinge dualismul platonician şi defineşte sufletul *(psyche)* drept *forma* corpului viu. Utilizarea cunoscutei sale distincţii dintre formă şi materie este problematică: ce presupune el că ar fi relaţia exactă dintre evenimentele psihologice şi cele corporale? Unii au conceput teoria sa ca un fel de funcţionalism, alţii au explicat-o drept relaţia *software-hardware* a unui calculator în funcţiune. Pare să fie absurd şi anacronic să îi atribui lui Aristotel asemenea idei. Dar este caracteristic pentru lucrările unor filozofi despre Aristotel — prin opoziţie cu lucrările tradiţionale ale filologilor — ca ei să nu se simtă frustraţi utili-zînd ideile şi terminologia contemporană în interpretarea dată lui; practica a favorizat cu siguranţă dialogul despre filozofia sa, nu doar asupra filozofiei aristotelice a minţii.
întrebarea „ce anume înţelege de fapt Aristotel prin

asta?" (dacă există cu adevărat ceva pe care Aristotel să îl vizeze anume) nu este singura pe care filozofii vor să o pună; alta ar putea fi „ce idei poate această afirmaţie să sugereze (inexactă sau neclară)?" şi „către ce fel de teorie putea să se fi îndreptat el?"
în această scurtă introducere, nu se pot menţiona realizările din ultimii ani ale savanţilor şi filozofilor care îl studiază pe Aristotel — înfăptuiri care au continuat să edifice opera lui Aristotel şi a generaţiei sale, şi nu să o demoleze. Unele domenii au fost mai puternic explorate decît altele: etica mai mult decît politica, filozofia naturii mai mult decît poetica. Dar în fiecare dintre acestea au apărut texte noi şi traduceri, comentarii şi articole.
Totuşi voi încheia cu unele remarci asupra a două subiecte mai puţin cunoscute. *Retorica* nu este o operă de filozofie teoretică, ci un manual practic adresat oratorului public. Ea a rămas încă insuficient studiată, în ciuda faptului că acum avem la dispoziţie un nou text mai bun. Chiar şi Ross o tratează foarte pe scurt, observînd că ea pare a fi „un amestec ciudat între critica literară şi logica, etica,

politica şi jurisprudenţa secundare, realizat de cineva care cunoştea prea bine slăbiciunile inimii umane şi ştia prea bine cum trebuie păcălită". Cu toate acestea, ea ne solicită atenţia: timp de secole a fost autoritatea de necontestat în acest domeniu, astfel că cercetarea formelor de argumentare, a tipurilor de caracter şi a felurilor de emoţie aflate în acest tratat va clarifica abordarea mai sistematică dată de Aristotel acestor teme în tratatele sale strict filozofice. în plus, *Retorica* mai oferă încă sfaturi valoroase politicienilor şi altor oratori publici — cît şi celor care doresc să nu se lase amăgiţi de tehnica abilă a oratorilor publici. (Ross spune că *Retorica* nu mai este astăzi în actualitate, deoarece acum oratorii se bazează mai degrabă pe talent şi experienţă decît pe instruire, iar auditoriul, deşi mai uşor de influenţat ca niciodată de retorică, este „puţin ruşinat de acest fapt, şi nu vrea să ştie cum e făcută scamatoria". Dar în timpurile noastre, politicienii se grăbesc să fie instruiţi în privinţa felului în care să vorbească la televiziune, iar jurnaliştii se întrec în a dezvălui şiretlicurile învăţate de politicieni.)

Valoarea lui Aristotel ca biolog — datorată dimensiunii şi preciziei observaţiilor sale, dar şi îndrăznelii şi succesului teoretizării sale — a stîrnit totdeauna admiraţie. Dar filozofii nu s-au aplecat decît foarte rar asupra studiului atent al ideilor teoretice, cît şi asupra influenţei lor în filozofia generală a lui Aristotel (inclusiv în metafizica sa). Capitolul scris de Ross este o expunere detaliată a chestiunilor esenţiale, indicînd în ce constau problemele. De atunci, editarea textelor de calitate, a comentariilor filozofice şi a articolelor originale a dus la apariţia multor idei şi interpretări noi. Ne putem aştepta şi la alte realizări ulterioare, în special în ceea ce priveşte înţelegerea operei *Naşterea animalelor,* o remarcabilă îmbinare între observaţia empirică, argumentul dialectic şi teoria ştiinţifică. Aici, ideea aristotelică centrală conform căreia orice proces de naştere este unul în care

forma se impune asupra materiei îşi găseşte o exemplificare strălucitoare — în procesul prin care părintele mascul impune forma asupra materiei oferite de părintele femelă. Aceasta adaugă o nouă dimensiune discuţiilor abstracte despre formă şi materie din *Fizica* şi *Metafizica.*

Ross ar fi foarte încîntat să ştie că exegeza aristotelică a înaintat atît de ferm şi de puternic în a doua parte a secolului nostru şi că la sfîrşitul acestui veac monografia *Aristotel* va continua să servească drept temei sigur acestei exegeze.

JOHN L. ACKRILL

Abrevieri folosite în note pentru operele aristotelice

An. Post.
An. Pr.
Cat.
De An.
De Gen. et Corr.
De Int.
De Iuv.
De Mem.
De Resp.
E.E.
E.N.
G.A.
H.A.
LA. M.A.
Met.
Meteor.

P.A.
Phys.
Poet.
Pol.
Rhet.
Soph. El.
Top.
- *Analytica posteriora* (Analitica secundă). = *Analytica priora* (Analitica primă).
= *Categoriae* (Categoriile).
= *De anima* (Despre suflet).
= *De generatione et corruptione* (Despre generare şi distrugere).
= *De interpretatione* (Despre interpretare). = *De Iuventute* (Despre tinereţe). = *De memoria* (Despre memorie). = *De respiratione* (Despre respiraţie). = *Ethica Eudemia* (Etica Eudemică). = *Ethica Nicomachea* (Etica Nicomahică).
- *De generatione animalium* (Despre naşterea animalelor).
= *Historia animalium* (Istoria animalelor).
= *De incessu animalium* (Despre mersul animalelor).
- *De motu animalium* (Despre mişcarea animalelor). = *Metaphysica.*
= *Meteorologica.*
= *De partibus animalium* (Despre părţile animalelor).
= *Physica.*
= *Poetica.*
= *Politica.*
= *Rhetorica.*
- *Sophistici elenchi* (Respingerile sofistice). = *Topica.*

Capitolul I

VIAŢA ŞI OPERA

Viaţa lui Aristotel[1]

Aristotel s-a născut în anul 384 î.Cr. în micul oraş Stagira, astăzi Stayro, în nord-estul peninsulei Calcidice. S-a făcut[2] uneori încercarea de a se descoperi o trăsătură alogenă în caracterul său şi de a o atribui faptului că s-a născut în nord; dar Stagira era în adevăratul sens al cuvîntului un oraş grecesc, colonizat din Andros şi Chalkis şi în care se folosea o variantă a dialectului ionian. Tatăl său, Nicomah, făcea parte din clanul sau breasla lui Asclepios şi se pare[3] că familia ar fi emigrat din Messenia în secolul al VUI-lea sau al VH-lea. Familia mamei sale, Phaestis, era din Chalkis unde, în ultima perioadă a vieţii, Aristotel s-a refugiat de duşmanii lui. Tatăl său a fost medicul şi prietenul lui Amyntas al II-lea al Macedoniei şi e posibil ca o parte din copilăria sa Aristotel să şi-o fi petrecut la Pella, reşedinţa regală. E normal să atribuim interesul lui Aristotel pentru ştiinţa fizică şi mai înainte de toate pentru biologie descendenţei sale dintr-o familie de medici. Galen ne spune[4] că familiile din această breaslă îşi învăţau copiii să facă disecţii şi e posibil ca Aristotel să fi făcut astfel de lucruri; mai mult, el l-ar fi putut ajuta pe tatăl său în chirurgie, şi aici se găseşte probabil originea acelei relatări care-l acuză că ar fi fost doctor şarlatan. Era copil cînd i-au murit părinţii, aşa că a primit tutela unei rude pe nume Proxenos, pe al cărui fiu Nicanor îl va adopta mai tîrziu.

La vîrsta de optsprezece ani el intră în şcoala lui Platon din Atena, unde va rămîne timp de nouăsprezece ani, pînă la moartea lui Platon. Nu trebuie să presupunem că ceea ce l-a îndreptat spre Academie a fost vreo atracţie pentru filozofie; pur şi simplu el dorea să capete cea mai bună educaţie pe care i-o putea oferi Grecia. Oricare ar fi fost motivele care l-ar fi determinat să aleagă această şcoală, este limpede că a găsit în filozofia lui Platon influenţa dominantă

a vieţii sale. Era imposibil ca un spirit atît de puternic să accepte implicit toate învăţăturile platoniciene. Pentru Aristotel au devenit treptat vizibile nişte diferenţe profunde în probleme importante. însă, spre deosebire de lucrările sale ştiinţifice, în cele filozofice nu există pagină care să nu poarte amprenta platonismului. Chiar şi atunci cînd atacă anumite teze platoniciene, el se raliază deseori celor pe care îi critică şi le reaminteşte de

principiile lor comune.[5]| Asemenea altor personalităţi ale Antichităţii, el nu a dus lipsă de calomniatori, fiind acuzat, la bătrîneţe, de comportament insolent faţă de Platon. A Existat o perioadă în care Platon l-a apreciat foarte mult, numindu-l „cititorul" *par excellence* şi „spiritul şcolii"; mai tîrziu, cînd concepţia sa a luat un cpntur mai definit, s-ar putea ca relaţiile dintre ei să fi fost mai puţin cordiale.:Dar atîta timp cît a trăit Platon, Aristotel a rămas un membru loial al Acadejmiei. într-un fragment celebru[6] el vorbeşte cu delicateţe despre sarcina neplăcută de a-i critica pe cei atît de dragi lui cum erau membrii şcolii platoniciene. ^

Nu trebuie să înţelegem însă că de-a lungul acestor douăzeci de ani el a fost un simplu elev. Şcolile antice de filozofie erau organisme de bărbaţi uniţi de un spirit comuh, împărtăşind aceleaşi concepţii fundamentale, dar urmărindu-şi fiecare propriile cercetări într-o independenţă relativă. în mod deosebit putem presupune că de-a lungul acestor ani cercetările lui Aristotel în domeniul ştiinţelor iiaturii au depăşit cu mult ceea ce i-ar fi putut oferi Platon sau orice alt meţnbru al şcolii. Se pare că el a ţinut şi prelegeri, însă doar de retorică, şi a făCut aceasta opunîndu-se lui Isocrate. Se pare că nu a studiat sub îndrumarea! lui Isocrate, deşi stilul său echilibrat, uşor şi atît de bine adaptat pentru a Comunica sensul cu exactitate şi fără redundanţă, capabil de a atinge o demnitate[7] impresionantă, îi datorează mult acelui „bătrîn elocvent" a cărţii influenţă asupra stilului grec şi latin a fost atît de mare. Nu există scriitoij (în afară de Homer) pe care să-l citeze atît de des în *Retorică!* Dar el împărtăşeşte dispreţul lui Platon faţă de sărăcia gîndirii lui Isocrate şi faţă de faptijil de a fi ridicat succesul său oratoric deasupra cercetării adevărului; iar îp tinereţe aceasta l-a determinat să-l critice pe orator într-un mod care a ofepsat din plin şcoala isocratică. Acestei perioade îi aparţin probabil mai miilte dintre scrierile sale pierdute, în care el exprimă într-un mod mai mult sjau mai puţin popular o serie de păreri filozofice nu prea originale. Mai mult, în această perioadă par a fi fost începute unele din lucrările ce s-au păstrat]

Atunci cînd Platon 4 fost urmat în 348-347 î.Cr. la conducerea şcolii de Speusippos, care era uh reprezentant al tendinţelor din platonism cu care Aristotel se afla în putejrnic dezacord — în special tendinţa de a transforma „filozofia în matematic^"[8] —, el a ezitat fără îndoială să mai rămînă în continuare în şcoală; însă rjici nu părea conştient de vreo vocaţie de a întemeia o nouă şcoală, a sa projbrie. Este, de asemenea, posibil ca izbucnirea sentimentelor antimacedoniejne în Atena ca urmare a căderii lui Olynthos şi a distragerii confederaţiei greceşti să fi făcut incomodă şederea aici pentru un străin ce avea legături cfu macedonenii; dar aceste motivaţii l-ar fi putut cu greu afecta pe Xenocra|te, colegul de Academie care l-a însoţit în plecarea din Atena. Oricare i-ar fi fost motivele, el a acceptat invitaţia unui coleg din tinereţe, membru al Ackdemiei, Hermeias, care se ridicase de la statutul de sclav la cel de conducător al cetăţilor Atarneus şi Assos din Mysia şi strînsese în jurul său up mic cerc platonician. în acest cerc Aristotel şi-a

l

petrecut cam trei ani. El s-a căşătorit_giiEyj;hia, nepoaţa,şi fiica adoptivă a lui Hermeias, care i-a născut o fetiţă ce a primit acelaşi nume; se pare că Pythia a murit în timpul ultimei şederi a lui Aristotel la Atena. După moartea ei, Aristotel a întreţinut o relaţie permanentă şi plină de afecţiune, deşi nelegalizată, cu Herpyllis, originară din Stagira, şi a avut de la ea un eonii, Nicomah, după al caruinume îşi va intitula lucrarea sa *EticaNicomahicăl,*

După scurgerea unei perioade de trei ani, Aristotel s-a mutat la Mitylene, în vecinătatea insulei Lesbos. Nu ştim ce l-a dus în acest loc, dar se pare că Teofrast, un indigen al insulei şi cunoscut deja lui Aristotel ca membru al Academiei, i-ar fi găsit o reşedinţă potrivită. Perioadei şederii lui la Assos şi chiar mai mult celei din Mitylene îi aparţin numeroase cercetări ale sale în domeniul biologiei; lucrările sale fac referiri cu o frecvenţă remarcabilă la fapte de istorie naturală observate în împrejurimi şi mai ales în laguna insulei Pyrrha.[9] O menţiune a lui Isocrate[10] despre această perioadă, cu scopul de a-i provoca pe filozofii strînşi în cadrai Lyceum-ului, în care era tratat cu prea puţin respect, a fost considerată ca referindu-se la Aristotel, alături de alţi filozofi. Dacă lucrurile stau aşa, atunci el trebuie să fi vizitat Atena în această perioadă, vizită de care biografii antici nu ştiu nimic. Presupunerea pare să fie însă nefondată. în 343-342 Filip al Macedoniei, care-l cunoscuse probabil pe Aristotel de copil, fiind şi apropiat de vîrstă lui, şi auzise cu siguranţă despre el de la Hermeias, l-a invitat să se ocupe de educaţia lui Alexandru, pe atunci în vîrstă de treisprezece ani. Dorind să reînnoiască vechile legături la curtea macedoneană şi acordînd mare importanţă, după cum putem vedea *mPoliticaf*educaţiei viitorilor conducători, Aristotel a acceptat invitaţia. Poziţia îi acorda influenţă la curte şi i-a dat posibilitatea să intervină cu / succes în favoarea Stagirei, Atenei şi Eresului, oraşul natal al lui Teofrast, care l-ajrrmaLla.Pella. Se cunoaşte foarte puţin sau aproape nimic despre conţinutul educaţiei date de el distinsului elev. Subiectul principal al educaţiei trebuie să fi fost Homer şi dramaturgii, fundamentul educaţiei greceşti; se spune că Aristotel ar fi revizuit textul *Iliadei* pentru Alexandra. Elevult!r1i însă destul de mare pentru a profita de o educaţie mai avansată. Este de la sine înţeles că Aristotel trebuie să fi discutat cu el în mod special despre datoriile conducătorilor şi despre arta conducerii. Aristotel a compus pentru elevul său o lucrare despre *Monarhiejşi* una despre *Colonii/ambele* subiecte de un interes deosebit pentru cineva care avea să devină cel mai mare dintre regii greci şi dintre colonizatorii greci. Este de presupus că în timpul şederii lui cu Alexandra — întîi la Pella iar mai tîrziu la castelul regal de la Mieza, în vecinătatea sa — atenţia lui Aristotel a fost atrasă cu precădere spre subiecte politice şi că acum şi-a format ideea marii colecţii a *Constituţiilor/* Geniul lui Alexandru l-a dus spre o viaţă de acţiune, nu de studiu — la supunerea Asiei, în privinţa căreia Aristotel îl avertizase pe Filip, şi la încercarea, inconsecventă cu credinţa lui Aristotel în superioritatea indubitabilă a grecilor asupra barbarilor, de a realiza o fuziune între civilizaţia

greacă şi cea orientală. Relaţiile dintre cei d6i bărbaţi par să nu se fi întrerupt niciodată în întregime, dar nu există vreun semn al unei intimităţi autentice între ei după ce perioada de şcolarizare a hii Alexandra s-a terminat o dată cu

desemnarea lui ca regent al tatălui său în! 340. Aristotel s-a stabilit probabil atunci la Stagira. Fără îndoială că în timpul şederii sale cu Alexandru şi-a făcut cele mai stabile prietenii macedoniene, ca prietenia cu Antipater, care la scurt timp după aceea a fost numit regeiit de către Alexandru pe durata absenţei sale în Asia, devenind astfel cel mâi important om din Grecia.[11]
în 335-334, la scurt timp după moartea jlui Filip, Aristotel s-a reîntors la Atena. Acum începe cea mai fructuoasă iperioadă din viaţa sa. în afara oraşului, înspre nord-est, probabil între muntele Lycabettos şi Ilissos, se afla o dumbravă închinată lui Apollo Lyceios şi Muzelor, odinioară un loc favorit al lui Socrate[12]. Aici Aristotel a închiriat cjîteva clădiri[13] — ca străin nu le putea cumpăra— şi şi-a fondat şcoala. în ac^st loc, în fiecare dimineaţă, el se plimba în sus şi-n jos cu elevii[14] săi în *loggie* sau printre copaci, discutînd cele mai abstracte probleme ale filozofiei; iar după-amiază sau seara expunea temele mai puţin dificile unei audienţe mai largi. O veche tradiţie distingea astfel între discuţiile acroamatice sau avansate şi cele exoterice sau populare. Distincţia este, fără îndoială, destul de evidentă, dar ea nu trimite, după cum s-a crezut uneori, la ceva mistic în privinţa discuţiilor acroamatice sau la practica unei economisiri a adevărului faţă de public. Disciplinele mai abstracte — logica, fizica şi metafizica — necesitau un studiu mai intens şi interesau un număr mai mic de oameni, în timp ce discipline ca retorica, sofistica sau politica răspundeau unei cereri mai mari şi puteau fi expuse într-o modalitate mai populară.[15]
Tot aici, Aristotel a adunat probabil cîteva sute de manuscrise, constituind prima dintre toate marile biblioteci ce au existat şi modelul celor din Alexandria şi Pergamon; un număr de hărţi; şi o colecţie de obiecte pentru a-şi ilustra discursurile, în special cele de istorie naturală. Se spune că Alexandru i-ar fi dat 800 de talanţi ca să reuşească să-şi strîngă colecţia şi că le-ar fi ordonat tuturor vînătorilor, pescarilor şi vînătorilor păsărari din imperiul macedonian să-i raporteze lui Aristotel orice fapt de interes ştiinţific pe care l-ar fi observat. Povestea este fără îndoială exagerată, iar cunoştinţele lui Aristotel despre părţile mai îndepărtate ale imperiului nu sînt aşa cum ne-am fi putut aştepta în urma acestor porunci; dar relatarea are probabil un oarecare temei în realitate. Mai auzim apoi despre o constituţie impusă de Aristotel şcolii, prin care, de exemplu, membrii ajung la conducere prin rotaţie pe cîte o perioadă de zece zile; ceea ce înseamnă, printre alte lucruri, că un singur om în tot acest răstimp juca rolul conducătorului, susţinînd tezele în faţa oricăror nou-veniţi, urmînd aceeaşi practică ce va deveni uzuală în universităţile medievale.[16] Auzim de mese comune si de un banchet o dată pe lună pentru care Aristotel prescria regulile. însă în ceea ce priveşte activitatea şcolii şi diviziunea muncii în interior ştim foarte puţin. Compunerea discursurilor pentru care operele

existente ale lui Aristotel reprezintă doar notiţele aparţine probabil în principal perioadei de doisprezece sau treisprezece ani în care el s-a aflat la conducerea *Lyceum-ului,* iar gîndirea şi cercetarea implicată, chiar dacă presupunem că o parte din munca de desţelenire a fost făcută pentru el de elevii săi, dezvăluie o energie a minţii care este probabil fără egal. De-a lungul acestei perioade, Aristotel a fixat principalele linii directoare ale clasificării ştiinţelor în forma pe care încă o menţin şi a dus majoritatea ştiinţelor mai departe decît fuseseră pînă atunci; în unele dintre ele, cum e logica,[17] el poate revendica cu îndreptăţire faptul de a nu fi avut predecesor, iar secole de-a rîndul n-a avut nici un succesor de valoare. Prin interesul acordat domeniilor practice ca etica şi politica, şcoala a exercitat în acelaşi timp o influenţă asupra vieţii obişnuite, comparabilă cu cea a lui Socrate sau Platon şi mult mai puternică decît cea exercitată de studenţii închistaţi ai Academiei contemporane *Lyceum-ulm.*

La moartea lui Alexandra în 323, Atena a devenit încă o dată central unei explozii de sentimente antimacedoniene, iar relaţiile macedoniene ale lui Aristotel l-au făcut ţinta suspiciunii. Este posibil ca ostilitatea şcolii platoniciene şi a celei isocratice să fi conspirat cu sentimentele politice împotriva lui. în toate situaţiile i se imputa o vină absurdă de impietate, bazată pe un imn şi un epitaf scrise de el despre Hermeias. Fiind hotărît să nu le acorde atenienilor şansa „să păcătuiască de două ori împotriva filozofiei"[18], a lăsat şcoala în sarcina lui Teofrast şi s-a retras în Chalkis, un loc cu puternică influenţă macedoniană. Aici a murit în anul 322, din cauza unei boli de care suferea de mult timp. Diogene ne-a păstrat testamentul lui, în care el lasă cu grijă moşteniri pentru radele sale, îşi asigură sclavii pentru a nu fi vînduţi şi pune în practică una din recomandările din *Politica Jpiegătind* eliberarea unora dintre ei. Sîntem tentaţi uneori să-l concepem pe Aristotel doar ca fiind un intelect întrupat; însă testamentul său oferă cea mai limpede mărturie a naturii sale afectuoase şi generoase.

Se ştie foarte puţin despre înfăţişarea sa sau despre modul său de viaţă.[19] O tradiţie credibilă îl descrie ca fiind chel, cu picioare subţiri, cu ochi mici, cu un sîsîit în vorbire şi vizibil bine îmbrăcat. Maliţiozitatea duşmanilor îl reprezintă ca ducînd o viaţă efeminată şi plină de indulgenţă faţă de propriile slăbiciuni; ceea ce putem într-adevăr crede, în perspectiva opiniilor exprimate chiar de el, este că nu era ascetic în comportament. Ni se spune mai departe că era oricînd gata de a ridiculiza, lucra cît se poate de vizibil în propria sa exprimare; mai multe ziceri ce indică o minte ageră şi plină de duh sînt citate de Diogenes Laertios.

Opera lui Aristotel

Opera literară aristotelică poate fi împărţită în trei secţiuni principale, prima constituită din lucrările cu o compoziţie mai mult sau mai puţin

populară, care au fost publicate de el însuşi, a doua din însemnări şi culegeri de materiale pentru tratatele ştiinţifice, iar a treia din lucrările ştiinţifice pro-priu-zise. în afară de *Athenaion Politeia,* întregul corpus existent al operelor sale, în măsura în care este autentic, aparţine celei de a treia clase. Cu privire la celelalte, cunoştinţele noastre se bazează pe fragmente păstrate la autorii antici şi pe trei liste ce ne-au parvenit din Antichitate. Dintre acestea cea mai veche este cea a lui Diogenes Laertios (începutul secolului al III-lea d.Cr.).[20] Lista lui începe cu nouăsprezece lucrări ce par a avea un caracter popular, şi dintre care majoritatea pare a fi scrisă, imitîndu-l pe Platon, sub formă de dialog. Dialogurile par a fi fost mult mai puţin dramatice decît, în orice caz, dialogurile de început ale lui Platon; dar ele au fost fără îndoială scrise cu mai multă grijă pentru efectul literar decît lucrările păstrate şi la ele trebuie să se refere admiraţia lui Cicero pentru *flumen orationis aureum*[21] al lui Aristotel şi a lui Quintilian pentru a sa *eloquendi suavitas.*[22] E normal să presupunem că folosirea acestei forme aparţine perioadei timpurii a vieţii sale, cînd mai era membru al şcolii lui Platon; iar acest lucru e confirmat de titlurile platoniciene ale unora din dialogurile sale — *Politicus, Sophistes, Menexenos, Symposion* — şi de caracterul în general platonician al conţinu-turilor. Printre cele mai timpurii dialoguri se află probabil şi cel *Despre retorică,,* cunoscut de asemenea şi sub numele de *Grylos.* Grylos a fost fiul lui Xenofon, ucis în bătălia de la Mantinea (362-361), iar dialogul datează probabil dintr-o perioadă apropiată. Alt dialog timpuriu a fost *Eudemos sau Despre suflet* care a primit numele după cel al prietenului lui Aristotel EudemoVdlfi Cipru, care a murit prin 354-353. El a fost modelat după tiparul lui *Phaidon* şi a acceptat în întregime doctrinele platoniciene ale preexistentei, transmigraţiei şi reamintirii. Aceleaşi perioade îi aparţine probabil şi *Protrepticos*[2i], un îndemn spre o viaţă filozofică adresat

prinţului cipriot Themiso; lucrarea a fost foarte răspîndită în Antichitate, furnizîndu-i lui Iamblichos materiale pentru propriul său *Protfepticos,* iar lui Cicero i-a folosit drept model pentru lucrarea sa *Hbrtensius.* O dată ulterioară trebuie atribuită dialogului *Despre filozofie,* în care Aristotel dădea o descriere a progresului omenirii, în mare măsură platoniciană, dar diferind de cea a lui Platon în afirmarea preexistentei eterne a lumii, în care Aristotel începe să se opună în mod categoric doctrinei Ideilor şi a Numerelor Ideale. Dialogul aparţine aceleiaşi perioade ca şi primele părţi ale *Metafizicii.* Unei perioade mai tîrzii, am putea spune celei de la curtea macedoniană (sau mai tîrzii), îi aparţin lucrarea *Alexandru sau Despre colonişti* (? *colonii)* şi lucrarea *Despre monarhie.* Alte dialoguri despre care nu se cunoaşte nimic decît numele sînt cele *Despre dreptate, Despre poeţi, Despre bogăţie, Despre rugăciune, Despre naşterea bună. Despre educaţie, Despre plăcere, Nerinthos* şi *Eroticos.*

O dată cu aceste lucrări pot fi numite şi poemele sale, dintre care s-au păstrat trei specimene, şi scrisorile sale. Dintre fragmentele acestora din urmă pe care le avem, cele către Antipater posedă girul autenticităţii.

Viaţa şi opera

• Puţine lucruri pot fi spuse despre însemnările pierdute şi culegerile de materiale[24] sau despre lucrările ştiinţifice pierdute. Mai mult de 200 de titluri de lucrări, atribuite la vremea respectivă lui Aristotel, au fost păstrate în trei cataloage antice. Dar titlurile deseori se repetă şi există oarece motive să se considere că listele reprezintă mai curînd liste de manuscrise separate decît de cărţi propriu-zise. Multe titluri din lista lui Diogenes Laertios, la prima vedere nefamiliare, par totuşi să se refere la porţiuni din lucrările păstrate.[25] în legătură cu aceasta trebuie observat că lucrările ce au avut o existenţă mai îndelungată nu sînt întregi unitari, ci culegeri de eseuri pe teme apropiate şi că eseurile separate sînt unităţile originare ce au fost strînse laolaltă uneori de către Aristotel, alteori de editori (ca în cazul *Metafizicii).*[26] Fragmente considerabile sînt citate de către autori antici, din multe dintre cărţile pierdute, şi e posibil astfel să ne formăm o idee aproape exactă despre conţinutul lor. Cel puţin o singură lucrare autentică ne-a parvenit, se pare într-o formă total abreviată.[27] Multă activitate ştiinţifică s-a întreprins, şi nu fără rezultat, pentru a trasa legături probabile dintre lucrările pierdute şi cele păstrate. Dar ultimele singure sînt destul de în măsură să ne dea o idee îndeajuns de cuprinzătoare asupra varietăţii de teme pe care Aristotel a acoperit-o, deşi nu şi despre imensa sa activitate literară.

Dintre lucrările păstrate trebuie să luăm în considerare în primul rînd grupul tratatelor logice cunoscute cel puţin din secolul al VH-lea ca formînd *Organonul* sau instrumentarul gîndirii. Primul dintre acestea în ordine uzuală este *CategbTuli.* Autenticitatea acestei cărţi a fost negată. Nu există referinţe clare la ea în lucrările aristotelice admise ca autentice. Dar a ea a fost admisă ca autentică în Antichitate[28] şi comentată ca o lucrare veritabilă de o serie de comentatori, începînd în secolul al III-lea cu Porfir; evidenţa acceptării sale merge într-adevăr înapoi pînă la Andronicos (începutul secolului I î.Cr.).[29] Argumentele aduse împotriva ei din perspectiva doctrinei aristotelice[30] nu sînt concludente, iar gramatica[31] şi stilul sînt în întregime aristotelice. Ultimele şase capitole, ce se ocupă de aşa-numitele postpredicamente, se situează pe o poziţie oarecum diferită. Andronicos s-a îndoit de autenticitatea lor şi ele sînt străine de intenţia cărţii. Dar ar putea fi la fel de bine opera lui Aristotel.

De interpretatione a fost suspectată de Andronicos pe baza, după cîte se pare[32], a unei referinţe[33] la *De anima,* cu care nu există nici o corespondenţă în această lucrare. Există însă multe astfel de referinţe în lucrări de o autenticitate neîndoielnică şi mai mult de o singură modalitate de a le da o explicaţie. Există

dovezi exterioare puternice în favoarea autenticităţii sale; Teofrast şi Eudemos au scris amîndoi cărţi ce par să o fi presupus pe cea aristotelică, iar Ammonios ne spune că Andronicos era singurul critic care şi-a manifestat îndoiala cu privire la ea.[34] în sfîrşit, stilul şi gramatica ei par să fie autentic aristotelice. Tot ce poate fi argumentat împotriva ei este că o bună parte din ea este cam prea elementară; dar Aristotel elabora discursuri atît elementare cît şi avansate.[35]
19

Analitica primă şi Analitica secundă sînt, fără îndoială, autentice, după cura sînt, de asemenea, *Topicele*[36] şi *Respingerile sofistice.* Aristotel o citează pe ultima sub numele *Topicele, iar* fragmentul ei final este un epilog al *Topicelor* ca întreg.
' Tratatele fizice încep cu un grup de lucrări de autenticitate neîndoielnică, *Fizica, De caelo, De generatione et cprruptione* şi *Meteorologica, Fizica* a fost original scrisă ca două tratate distincte, primul cuprinzînd Cărţile I-IV, al doilea Cărţile a V-a, a Vi-a, a VUI-a, deoarece Aristotel se referă deseori la primul grup ca *Fizica* sau cărţile *Despre natură,* iar la al doilea, numindu-le cărţile *Despre mişcare.* De altfel, există multe indicii ale acestei distincţii la peripateticii tîrzii. Dar el utilizează, de asemenea, termenul *Fizica* pentru a cuprinde nu doar ultimele cărţi ci şi alte tratate de fizică. Cartea a Vil-a a fost omisă de Eudemos în trecerea în revistă a operei şi se referă mai curînd la natura notelor preliminarii.[37] Cartea a IV-a din *Meteorologica* nu este autentică[38] — faptul este aproape cert — şi trebuie să fi luat locul unei cărţi pierdute.
Următorul tratat din Corpus, *De mundo,* nu poate avea pretenţia de-a-i fi atribuit lui Aristotel. Este o lucrare de filozofie populară care combină multă doctrină autentic aristotelică cu doctrină stoică, iar în particular îi datorează mult lui Poseidonios. Poate fi datată cu aproximaţie între 50 î.Cr. şi 100 d.Cr.
Urmează o serie de lucrări autentice de psihologie, *De anima* şi lucrările cunoscute împreună ca *Parva naturalia,* adică *De sensu et sensibilibus, De memoria et reminiscentia, De somno, De insomniis, De divinatione per somnum, De longitudine et brevitate vitae, De vita et morte, De respiratione.* Primele două capitole din *De vita* au primit din partea editorilor titlul *De iuventute et senectute,* şi deşi Aristotel promite în alt loc o lucrare asupra acestui subiect, este nesigur dacă el a scris-o vreodată; în mod cert aceste două capitole nu se ocupă cu această temă.
De spiritu, care închide această serie de lucrări psihologice, nu e a lui Aristotel, căci ea recunoaşte distincţia între vene şi artere, care îi era necunoscută lui Aristotel. Ea pare să reflecte învăţătura unui faimos medic, Erasistratos, şi poate fi probabil datată în jurul anului 250 î.Cr.
Seria lucrărilor psihologice e urmată de un grup de lucrări de istorie naturală. Din primul grup, *Historia animalium,* Cartea a X-a şi probabil şi Cărţile a VII-a, a VUI-a 21 —30 şi a IX-a nu sînt autentice şi datează, după toate aparenţele, din secolul al III-lea î.Cr. *Historia animalium* este o culegere de fapte; este urmată de lucrări în care Aristotel îşi expune teoriile fondate pe ele. Prima dintre acestea este *De partibus animalium,* în care prima carte e o introducere generală în biologie. *De motu animalium* a fost considerată de mulţi specialişti neautentică, în mare măsură datorită unei presupuse referinţe la *De spiritu*[39], dar opinia recentă îi este favorabilă; stilul ei este aristotelic[40], iar conţinutul nu e lipsit de valoarea maestrului său. *De incessu animalium* şi *De generatione animalium* prezintă o autenticitate certă; ultima carte a acestuia din urmă este un epilog la *De partibus* cît şi la *De generatione.*
20

Lucrările de biologie sînt urmate de un număr de tratate neautentice. *De coloribus* le-a fost atribuit lui Teofrast şi lui Straton, *De audibilibus* cu mai multă

siguranţă lui Straton. *Physiognomonica* (?, secolul al III-lea î.Cr.) e un amestec al acestor două tratate, ambele probabil peripatetice. *De plantis* este, dintre toate lucrările din corpus, cea care are istoria cea mai specială. Din referinţele pe care le face despre sine, Aristotel pare să fi scris o lucrare despre plante, dar care a dispărut în vremea lui Alexandru din Afrodisia, iar ceea ce s-a păstrat e o traducere din latină a unei traduceri arabe, al cărei autor posibil a fost Nicolaos din Damasc, un peripatetic din vremea lui August. Amuzanta lucrare cunoscută ca *De miriabilibus auscultationibus* e alcătuită din (1) extrase din lucrările de biologie ale lui Teofrast şi ale altora; din (2) extrase istorice, în mare parte luate din Timaios din Tauromenium (c. 350-260 î.Cr.) prin intermediul lui Poseidonios; aceste două secţiuni au fost puse laolaltă nu mai devreme de perioada lui Hadrian; (3) dintr-un apendice (c. 152-l78), care poate data cam din secolul al Vl-lea. *Mechanica* pare să aparţină şcolii peripatetice timpurii — probabil lui Straton sau unuia dintre discipolii săi. Acolo se discută despre pîrghie, scripete şi balanţă şi se expun cu succes unele dintre principiile de bază ale staticii — legea vitezelor virtuale, paralelogramul forţelor şi legea inerţiei.
Lucrarea *Probleme,* deşi se bazează pe presupoziţii aristotelice, prezintă urme considerabile ale unui materialism caracteristic pentru şcoala peripatetică tîrzie. Lucrarea pare să fi fost compilată probabil nu mai devreme de secolul al V-lea sau al Vl-lea, dintr-o colecţie variată de probleme matematice, optice, muzicale, fiziologice şi medicale — extrase în principal din corpusul teofrastic, dar în mare măsură şi din scrierile şcolii hipocratice, iar în cîteva cazuri din lucrări aristotelice păstrate. Ea oferă o mărturie interesantă asupra varietăţii de studii spre care Aristotel şi-a îndemnat discipolii. *Problemele muzicale,* care sînt în mare cele mai interesante, constau din două culegeri datate nu mai devreme de 300 î.Cr. şi nu mai tîrziu de 100 d.Cr.
De lineis insecabilibus este scrisă în bună parte împotriva lui Xenocrate şi probabil nu este după toate evidenţele mult mai tîrzie de perioada vieţii sale. învăţătura ei se aseamănă cu cea a lui Teofrast, căruia Simplicius i-a şi atribuit-o; Straton a fost şi el sugerat drept autorul ei. *Ventorum situs* e un extras dintr-un tratat *De signis* de obicei atribuit lui Teofrast şi aparţinînd perioadei vieţii sale. *De Xenophane, Zenone, Gorgia* (mai precis *De Melisso, Xenophane, Gorgia)* se bazează probabil pe tratate autentice aristotelice, dar e de fapt lucrarea unui eclectic din primul secol d.Cr.
Cea mai timpurie referire pe care o avem la *Metafizică* cu acest nume o găsim la Nicolaos din Damasc. Intrucît numele apare constant începînd cu el, putem presupune cu suficientă certitudine că el se datorează muncii editoriale a contemporanului său mai în vîrstă Andronicos şi că desemna pur şi simplu tratatele ce se găseau după lucrările fizice în ediţia Andronicos. Catalogul operelor aristotelice al lui Hesychios menţionează o *Metafizică* în zece cărţi. Aceasta era probabil *Metafizica* noastră cu omisiunea (1) Cărţii *a,*

L

al cărei nume ne arată că a fost introdusă în *Metafizică* doar atunci cînd numerotarea originară a fost completă. Această carte e o introducere nu la metafizică ci la fizică sau la o filozofie teoretică în general. Ea are un caracter aristotelic, dar o tradiţie antică i-o atribuie lui Pasicles, nepotul lui Eudemos[41], iar această desemnare e mult mai aproape de-a fi corectă decît ar fi cea la

adresa unei persoane mai bine cunoscute. *Metafizica* în 10 cărţi excludea în mod cert (2) Cartea A, care apare separat în lista lui Hesychios ca fiind cartea *Despre sensurile multiple ale cuvintelor,* şi (3) cartea K, a cărei primă parte e doar o versiune prescurtată a cărţilor B r E iar partea ultimă o serie de extrase din *Fizica* II, III, şi V. Gramatica din Cartea K e în anumite privinţe nearistotelică[42] şi reprezintă cu destulă certitudine notiţele unui elev.[43] In sfîrşit, *Metafizica* în 10 cărţi exclude probabil (4) Cartea A, care nu face referire la nici una din cărţile celelalte şi formează un tratat separat despre Cauza Primă (cu o descriere preliminară a substanţei fizice).
Cele mai vechi părţi ale *Metafizicii* sînt probabil A, A, K (prima parte), A, N; K a fost mai tîrziu înlocuită de B, r, E ; M (o versiune tîrzie şi foarte diferită a lui N) a fost aşezată înaintea lui N; iar A, B, r, E, Z, H, 0,1, M, N au fost elaborate ca un întreg închegat, fiind legate între ele prin trimiteri încrucişate, care ar putea fi chiar ale lui Aristotel.
Urmează un grup de tratate etice, *Etica Nicomahică, Magna moralia* şi *Etica Eudemică.* Mulţi cercetători au bănuit că *Etica Eudemică* ar fi o lucrare tîrzie, scrisă de elevul lui Aristotel, Eudemos; dar explicaţia cea mai naturală a titlurilor *Eticilor Nicomahică* şi *Eudemică* este că aceste lucrări sînt ediţii ale celor două cursuri aristotelice îngrijite de Nicomahos şi respectiv Eudemos.[44] Cel mai amănunţit cercetător al gramaticii[45] lui Aristotel a ajuns la concluzia că gramatica *Eticii Eudemice* este cea a lui Aristotel. Recent, a mai fost evidenţiat faptul că această lucrare se află pe linia dezvoltării gîndirii de la *Protrepticus* la *Etica Nicomahică.*[46] Este probabil ca ea să fie o lucrare timpurie datînd, asemenea părţilor timpurii din *Metafizica,* din perioada şederii lui Aristotel la Assos, între anii 348 şi 345. O problemă ce a stîrnit curiozitatea şi ingeniozitatea multor cercetători apare datorită faptului că la sfîrşitul cărţii a treia din *Etica Eudemică* (răspunzînd celei de-a patra din *Etica Nicomahică)* manuscrisele arată că următoarele trei cărţi sînt identice cu următoarele trei ale *Eticii Nicomahice* şi se trece imediat la ceea ce ei numesc cartea a şaptea. Aparţin aceste trei cărţi *Eticii Nicomahice* sau celei *Eudemice* sau parţial uneia şi parţial alteia? Au existat vreodată două tratate asupra subiectului sau versiunea pe care o avem este singura care a existat vreodată? Aproape orice variantă de răspuns posibil a fost dată ambelor întrebări, iar cîteva dintre ele au avut parte de argumente ispititoare; părerile rămîn împărţite cu privire la acest subiect. Majoritatea paralelelor şi referinţelor între aceste cărţi şi alte cărţi din cadrul celor două tratate poate fi regăsită în egală măsură şi la altele. Următoarelor probleme nu li s-a acordat totuşi atenţia cuvenită: (1) Cel mai vechi catalog (cel al lui Diogenes Laertios) se referă doar la o singură *Etică,* căreia îi atribuie cinci cărţi; aceasta poate fi

doar *Etica Eudemică* din care lipsesc cărţile nesigure. Următorul catalog conţine şi el doar o singură *Etică;* ei îi sînt atribuite zece cărţi; aceasta poate fi doar *Etica Nicomahică* împreună cu cărţile nesigure. Dacă, după cum se presupune în mod obişnuit, ambele liste stau sub autoritatea lui Hermippos, găsim cărţile nesigure atribuite în jurul anului 200 î.Cr. *Eticii Nicomahice* şi nu celei *Eudemice.* (2) Anumite particularităţi gramaticale au fost observate în *Etica Eudemică,* care nu apar în cărţile supuse disputei.[47]
Aceste cărţi aparţin probabil *Eticii Nicomahice. Etica Eudemică* a avut probabil odată o secţiune proprie corespunzătoare. Căci (1) există referinţe în *Etica Eudemică* care par să implice o tratare diferită a materialului central celor trei cărţi, şi (2) *Magna moralia,* care urmăreşte foarte strîns tematica *Eticii Eudemice,* introduce în secţiunea respectivă un material ce nu e de găsit în cele trei cărţi care ne-au parvenit. *Magna moralia* datează după toate aparenţele de

la începutul secolului al III-lea î.Cr.; ea conţine urme ale doctrinei teofrastice, iar limbajul ei e în anumite privinţe unul tîrziu.[48] *De virtutibus et vitiis* este o încercare, datînd probabil din primul secol înainte sau după Cristos, de a reconcilia etica peripatetică cu cea platoniciană.
Politica este o lucrare atibuită în mod cert lui Aristotel. A existat o dispută aprigă cu privire la ordinea „adevărată" a acestor cărţi. în mod real, ele constau însă dintr-un număr de eseuri originale, independente, care n-au fost elaborate pe deplin într-o structură unitară.[49]
Din lucrarea *Oeconomica,* prima carte este un tratat bazat pe prima carte a *Politicii* şi pe lucrarea lui Xenofon *Oeconomicus,* şi este probabil scrisă de Teofrast sau de un alt peripatetic din prima sau a doua generaţie. A doua carte, o compilaţie de întîmplări istorice ce ilustrează diferite strategeme financiare, datează probabil din jurul anului 300 î.Cr. A treia carte ce există doar în traducere latină ar putea fi identică cu *Drepturile soţului şi ale soţiei* menţionată în catalogul lui Hesychios, dar ea nu e o lucrare aristotelică. E considerată a fi parţial lucrarea unui peripatetic ce a trăit în anii 250 şi 30 î.Cr., şi parţial a unui stoic ce a trăit în perioada 100 şi 400 d.Cr.
Retorica este, în privinţa primelor sale două cărţi, cu certitudine o lucrare aristotelică. A treia carte a fost într-o vreme suspectată, însă autenticitatea sa a fost în mod suficient demonstrată.[50] *Rhetorica ad Alexandrum* i-a fost atribuită de unii cercetâturi contemporanului lui Aristotel din prima perioadă a vieţii sale, Anaximene din Lampsacos, dar ea conţine elemente de doctrină aristotelică şi datează probabil de la începutul secolului al III-lea î.Cr.[51] Corpusul se încheie cu lucrarea autentică dar fragmentară a *Poeticii.* Dintre lucrările pierdute nici una nu e mai regretabilă decît descrierea *Constituţiilor* a 158 de state greceşti. O întîmplare fericită a adus la lumină în Egipt, în 1890, un papirus ce conţinea primele din aceste scrieri, *Constituţia Atenei.*
Toate lucrările păstrate sau aproape toate se consideră în general că aparţin perioadei în care Aristotel s-a aflat la conducerea Lyceum-ului, iar întrebarea care apare în mod natural este care e relaţia între lucrările sale scrise şi învăţăturile sale orale. S-a sugerat deseori că starea brută şi nefinisată a

multora dintre lucrările sale, repetiţiile şi digresiunile se datorează faptului că ele nu erau lucrări destinate publicării, ci doar note de lectură ale lui Aristotel sau notiţe ale elevilor săi. Ultima ipoteză este înlăturată din multiple consideraţii. Este greu de acceptat că din notiţele elevilor ar fi rezultat o producţie atît de coerentă şi inteligibilă ca lucrările avute în vedere sau că notiţele diferiţilor elevi (căci n-am putea presupune cu uşurinţă că a existat doar un singur discipol responsabil de scrierea întregului corpus) ar prezenta o astfel de uniformitate în stil.[52] Nici nu e posibil să considerăm lucrările aristotelice ca fiind doar note personale de lectură ale lui Aristotel. O parte dintr-o carte prezintă în mod cert o asemenea caracteristică[53] şi e probabil ca şi altele, în care concizia e dusă pînă în pragul obscurităţii[54], să aibă o origine similară.[55] Dar majoritatea lucrărilor nu este de felul acesta. Ele prezintă o plenitudine a expresiei şi o atenţie specială acordată formei literare, incompatibile cu faptul de a fi fost doar un simplu memorandum al discursurilor. Două fragmente sînt citate ca fiind cele ce constituie dovada faptului că Aristotel se adresa unor ascultători şi nu unor cititori; dar nici unul dintre ele nu e convingător.[56] Nu poate exista îndoială însă asupra legăturii strînse a majorităţii lucrărilor scrise cu învăţămîntul oral din Lyceum.[57] Aristotel *ar fi putut* aşterne în scris aceste discursuri înainte de a le fi susţinut, iar lucrările scrise ar putea reprezenta discursurile sale în acest fel; dar pare probabil ca el să-şi fi susţinut cursurile mult mai liber decît în acest mod şi ca aceste cărţi să fi fost fixate în scris

ulterior de către el ca însemnări pentru a-i ajuta pe cei ce nu au participat la cursuri şi în maniera de-a avea o înregistrare mai exactă a concepţiilor sale decît ar fi putut-o oferi doar memoria sa şi notiţele elevilor săi. Repetiţiile şi uşoarele neconcordanţe ale concepţiei, care au fost observate în opera lui, trebuie explicate prin faptul că el nu trata un subiect o dată pentru totdeauna, ci revenea la el de mai multe ori. Editarea neîngrijită a păstrat deseori, prin dorinţa de a nu sacrifica nimic din scrierea maestrului, versiuni duble sau triple ale tratării aceluiaşi subiect.

Legătura probabilă a majorităţii lucrărilor păstrate cu a doua şedere a lui Aristotel la Atena (c.335—323) e în întregime confirmată de asemenea note temporale ce pot fi detectate chiar în lucrările sale. Trimiterile ocazionale — la drumul dintre Atena şi Teba, la călătoria pe mare spre Aegina, la festivităţile dionisiace şi la Targelia, la iscusinţa de a folosi vocea actorului Teodorus[58] — presupun prezenţa unei audienţe ateniene. Observaţiile asupra poziţiei constelaţiei Corona corespund latitudinii Atenei mult mai bine decît celei a oraşului Pella.[59] A doua perioadă a şederii lui Aristotel la Atena este sugerată mai bine decît prima prin referinţe ocazionale la Lyceum însuşi.[60] Referinţele la evenimente istorice indică acelaşi lucru. In *Meteorologica* Aristotel face referire la demnitatea de arhonte a lui Nicomah (341).[61] *Politica* pomeneşte de uciderea lui Filip (336)[62]; *Retorica* face referire la evenimente dintre anii 338-336;[63] *Constituţia Atenei* nu putea fi concepută mai devreme de anul 329-328.[M] Teoriile astronomice ale lui Callippos, la care se face referire în *Metafizica A-,* pot

fi cu greu datate înainte de perioada 330-325. Pe de altă parte, în *Meteorologica* 371a31 referirea la incendierea templului de la Efes (356), iar în *Politica* 1312 blO, la expulzarea lui Dionysios al II-lea din Siracuza de către Dion (357-356) se face ca şi cum ele s-ar fi întîmplat VDV [acum, *n.t.],* din care se deduce că aceste lucrări au fost probabil *începute* în timpul primei şederi a lui Aristotel la Atena.

Dacă ne întrebăm în ce ordine ar fi cel mai probabil din punct de vedere psihologic ca Aristotel să-şi fi scris lucrările, răspunsul trebuie să fie acela că lucrările sale ar trebui să reflecte o presupusă încetare progresivă a influenţei platoniciene. Acceptînd acest lucru ca principiu director şi folosindu-ne de astfel de indicaţii minore temporale pe care le avem la îndemînă, am putea afirma că el a început prin a scrie dialoguri după modelul platonician, dar că în ultimele dintre aceste dialoguri opoziţia sa faţă de „separaţia" formelor de lucrurile sensibile se face simţită. Dialogurile aparţin în principiu perioadei în care a fost membru al Academiei. /Perioadei şederii lui în Troad, în Lesbos şi în Macedonia îi aparţin formele cele mai timpurii ale acelor lucrări păstrate care sînt în mare măsură platoniciene în spirit — *Organonul*[65]*, Fizica, De caelo, De generatione et corruptione,* a treia carte din *De anima, Etica Eudemică,* cele mai vechi părţi *ale-Metafizicii* şi *Politicii*[66]*;* la acestea trebuie probabil să adăugăm cele mai vechi părţi din *Historia animalium.* Celei de-a doua perioade ateniene îi aparţine restul lucrărilor sale de cercetare — *Meteorologica,* lucrările asupra biologiei şi psihologiei, culegerea *Constituţiilor* şi celelalte mari cercetări istorice despre care ştim prea puţin în afara numelor. Acestei perioade îi aparţin de asemenea *Etica Nicomahică, Poetica, Retorica* şi completarea şi elaborarea operelor ce ni s-au păstrat şi au fost începute în perioada de mijloc.[67] Am putea spune că mişcarea generală a fost de la o detaşare de problemele acestei lumi către un interes acut faţă de faptele concrete, atît cele istorice cît şi cele naturale, şi către convingerea că „forma" şi sensul acestei lumi nu pot fi găsite separat de ea, ci inserate în „materia" ei.

Note

1 Autoritatea principală pentru viaţa lui Aristotel este Diogenes Laertios (prima parte a secolului al III-lea d.Cr.). Unele informaţii le găsim în Prima Scrisoare a **lui** Dionysios din Halicarnas (30-8

î.Cr.) către Ammeos. Celelalte biografii antice sînt neoplatoniciene sau bizantine. Cronologia lui Diogenes se bazează pe autoritatea lui Apolodor din Atena (144 î.Cr.).
2 De către Bemays şi W. von Humboldt.
3 Cf. Wilamowitz-Mollendorff, *Aristoteles und Athen,* I. 311.
4 *Anatom. Administr.* ii. I, voi. ii. 280 K.
5 De exemplu *Met.* 990b 16.
6 *E.N.* 1096all-l7.Cf.Po/. 1265al0-l2.
7 De exemplu în *De caelo,* I., II.; *P. A.,* I.; *Met.* A.; *E. N.,* X.; ***Pal.*** VII, VIII.
8 *Met.* 992a32.

25

ARISTOTEL

9 Alte locuri menţionate sînt Antandria, Arginusae, Lectum, Pordoselene. Proconne-sus, Scamander, Sigeum, Xantus, Hellespontul, Propontisul. Cf. Thompson, trad. *Hist. An.,* p. vii.; id., *Aristotle as a Biologist,* 12.
10 12.18 ş. urm.
11 în testamentul său el a lăsat toate afacerile în seama lui Antipater; dar acesta pare să fi fost doar procedeul comun pentru a invoca protecţie legală.
12 Platon, *Euthyph.* 2a; ***Lysis,*** 203a; *Euthyd.* 271a.
13 In testamentul lui Teofrast, Diog. Laert. V51, citim despre to |K>I>GEÎOV şi *xo* iepov (probabil altarele Muzelor şi ale lui Apolo), şi despre o OTOCX sau *loggia* mare şi una mică.
14 De aici numele de peripatetici.
15 în *J.ofP.* XXXV. 19l-203, prof. Henry Jackson a reconstruit, plecînd de la lucrările lui Aristotel, unele caracteristici interesante ale sălii în care-şi ţinea discursurile şi ale unor discursuri.
16 Blakesley, *Life ofArist.* 63.
17 *Soph.El.* 183b34-l84b3.
18 Ps.-Amrnonios, *Aristotelis Vita.*
19 F. Studniczka în *Ein BiIdnis des Arist.* (Leipzig, 1908).
20 Nu se poate baza cu certitudine pe lista expusă de Andronicos (începutul secolului I î.Cr.), din moment ce omite multe dintre operele prezente ce corespund canonului lui Andronicos; nici nu se poate pretinde a fi un adaos al acestei liste, din moment ce conţine mai multe lucrări prezente deja.
21 *Acad. 2.* 38. 119.
22 10. 1.83.
23 S-a discutat mult dacă acesta a fost dialog sau scriere continuă. Balanţa argumentării înclină în favoarea ultimului punct de vedere.
24 Aceste culegeri de material erau uneori realizate de Aristotel în colaborare; o inscripţie delfică arată că o listă a învingătorilor la jocurile pitice era opera comună a lui Aristotel şi a nepotului său Calistenes.
25 De exemplu nr. 31, 32, 53, 57-60 (Rose, *Aristotelis Fragmenta,* 1886), probabil fac referire la părţi din *Topice,* iar nr. 36 la *Met. A.*
26 Aceasta e foarte bine evidenţiat de Jaeger în *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (148-l63), care e cea mai bună abordare a modului de producere a lucrărilor aristotelice.
27 Partsch a realizat un studiu bun asupra originii aristotelice a cărţii *Despre creşterea Nilului (Des Aristoteles Buch « Ober das Steigen des Nil»,* Leipzig, 1909).
28 Cu excepţia unui critic anonim care face referinţa după cîte se pare în *Schol.* 33a28 ş. urm. (în ed. Berlin a lui Aristotel, voi. 4).
29 Aceasta pare să fie implicată prin respingerea sa a postpredicamentelor, *Schol.* 81a27 ş. urm. Ammonios *(Schol.* 28a40) afirmă că Teofrast şi Eudemos au scris *Categoriile* prin imitarea lucrărilor lui Aristotel.
30 Cea mai recentă prezentare a lor este a lui E. Dupreel în *Arch.f. Gesch. d. Phil.* XXII. 230-251. El atrage atenţia cu îndreptăţire asupra stilului arid, dogmatic al cărţii, care e foarte diferit de metoda obişnuită aristotelică de a înainta prin discutarea liberă a dificultăţilor. Aş fi înclinat să atribui această caracteristică (pe care o găsim de asemenea şi în *De interpretatione* şi în mari părţi din *Analitica prima)* faptului că logica este în viziunea lui Aristotel un studiu preliminar ştiinţei şi filozofiei. Cărţile ce se adresează studenţilor mai puţin avansaţi sînt mai dogmatice în tonalitate.

26

Viaţa şi opera

31 O evidenţă detaliată asupra gramaticii la Aristotel şi la lucrările pseudoaristotelice poate fi găsită la Eucken, *De Aristotelis Dicendi Ratione* şi *Ober den Sprachgebrauch des Aristoteles* (în privinţa folosirii particulelor, respectiv a prepoziţiilor).
32 *Schol.* 97a20.
33 *De Int.* 16a8.
34 *Schol.* 97al3.
35 Autenticitatea cărţii susţinută în mod elaborat şi cu succes de H. Maier în *Arch.f. Gesch. d.*

Phil. XIII. 23-71. El sugerează ca referinţa de la 16a8 să fie transferată la 16al3 şi pusă în legătură cu *De An.* III. 6.
36 Cu posibila excepţie a Cărţii a V-a.
37 Probabil strînse de un elev, cf. Eucken, *De Ar. dic. rat.* II.
38 Un critic i-a atribuit-o recent lui Straton.
39 703al0. Farquharson a indicat în traducerea sa alte lucrări la care s-ar face trimitere.
40 Eucken nu a găsit nimic nearistotelic în gramatica sa.
41 ***Schol.* 589a41.**
42 Eucken, *De Ar. dic. rat.* 10, 11.
43 Alexandru comentează doar prima parte.
44 Alexandru ne spune *(Schol.* 760b20) că *Metafizica* a fost, de asemenea, editată de Eudemos. Cf. Asclepios *(Schol.* 519b38).
45 Eucken.
46 Jaeger, *Arist.* 237-270; cf. Case în *Enc.* ***Brit.ll*** II. 512-515.
47 Cf. Eucken, *De Ar. dic. rat. 9,* 34; *Sprachgeb. des Ar.* 10. Aceste particularităţi i se pot datora lui Eudemos.
48 Părerea lui von Arnim (cf. p. 294 *infră)* însă, conform căreia el este cel mai vechi dintre cele trei tratate etice, merită o atenţie mai mare.
49 Cf. pp. 28, 227 ş. urm.
50 Diels a arătat *(Abh. d. preuss. Akad.* 1886) că a treia carte a fost la origine un tratat separat, probabil repi Ai^Ecoş care figurează în lista lui Diogenes.
51 Dl Case argumentează în *Enc.Brit.ll,* II. 515 ş. urm. că este o lucrare autentică, mai veche decît *Retorica.* El reuşeşte să arate că dacă este anterioară *Retoricii* ea trebuie să fie o lucrare a lui Aristotel şi prin urmare nu poate fi a lui Anaximene. Limbajul ei însă aparţine după toate aparenţele unei perioade ulterioare celei aristotelice.
52 *Phys.* VIL, *Met. a, Kxm* e imposibil să fie notiţe ale elevilor săi.
53 *Met.A.* 1 -5, care conţine doar o singură referinţă la o altă lucrare şi în care apare de două ori (1069b35, 1070a4) expresia *|it%axa|>xa* oti „următorul lucru care trebuie făcut este acela că". Cf. *An. Pr.* 24alO-l5.
54 De exemplu *De An.* III.
55 Prof. H. Jackson a scos în evidenţă în /. *ofP.* XXXV. 196-200 prezenţa în lucrările lui Aristotel a multor metode obişnuite folosite de vorbitori.
56 (a) *Soph. El.* 184b3-8. ÎNXVTCOV VJXCOV fj TWV T)Kpoa|i£vcov face distincţia dintre cei ce urmează cursul şi un cerc mai larg — la prima vedere cititori (cf. 6eaaauevoi<; ■uuîv). (b) *E. N.* 1104bl8 cbţ tccd repcânv E'ÎTIOUEV. Dar Ttpcpnv poate desemna atît „puţin mai în urmă" cît şi „alaltăieri". *Etica,* dintre toate lucrările, conţine cele mai frecvente referiri la ascultători (1095a2 ş. urm., 12, b4, 1147b9, 1179b25).
57 *Fizica* e intitulată în MSS. „Curs de Fizică", iar *Politica* a fost într-o perioadă numită „Curs de Politică".
58 *Phys.* 202bl3; *Met.* A.1015a25, 1025a25, 1023bl0; *Rhet.* 1404b22. Cf. *Pol.* 1336b28, *Poet.* 1448a31.
59 *Meteor.* 362b9. Există însă motive de îndoială aupra autenticităţii acestui fragment.

60 *Cat.* 2al; *Phys.* 219b21; *fţhef.* 1385a28. Asocierea L două pasaje ne reamintejşte! faptul că acestea dou Socrate. Alegerea lor ca iistanţe în discurs poate cu şcolii aristotelice.
61 345al.
62 1311bl.
63 1397b31, 1399bl2.
64 Vezi cap. 54. 7.
65 *Topicele* ar fi putut fi cojmpuse în ordinea următo Astfel consideră H. Maie|r în *Syllogistik des A.* II. 2. crării, II-VII, se mişcă în mare parte în interiorul Solmsen a susţinut în *Enfyvicklung der aristotelischei* a elaborat întîi (în *Topici)* o logică a dialecticii, ape a ştiinţei şi, în final, (în *Analitica primă)* o logică foi dialecticii. Cf. J. L. Stocjcjs în *Class. Qu.* XXVII (193 e din mai multe puncte kle vedere atrăgătoare, da examinată pentru a conchide asupra adevărului ei. scrisă înaintea celei *prinde,* ea trebuie să fi fost put pledează în *Arch. f. Gesâh. d. Phil.* XIII 23-72 în f căreia *De interpretatione]* este cea mai tîrzie dintre lăsată neterminată de Aijistotel. Dar Case a eviden mult mai primitivă în *De Int.* decît în *Analitica prii* cea din PI. *Soph.* 261e ş. jurm.
66 Au existat dispute recent^ asupra vechimii comparai niştii au fost Jaeger *(Arikoteles,* cap. 6) şi H. von A *der aristotelischen Politifc).* Jaeger a susţinut ordine von Arnim pe cea I, III; *ţV,* V; VI; II; VII, VIII. E B. Hochmiller (în *Opusc'ula Philologa,* 1928), care î A. Mansion (în *Revue Neo-Scolastique de Philos* J. L. Stocksîn *Class. Qu.* [XXI (1927) 177-87), E. B 162-72), A. Rosenber^ *(Rh. Mus.* LXXXII [193 *Philol.* LXXXVIII [193J3] 362-91), care îl urme; acestor dispute m-a detejrminat să constat că priorit V, VI a fost evidenţiatăl; dar relaţia celor trei trats celelalte cărţi râmîne îndoielnică. Problema e mult aici. Cf. pp. 227 ş. urm.
67 Argumentul extrem de inteligent al lui Jaeger din *A* propusă mi se pare convingător.

eum-ului cu *agora* în primele :rau locurile favorite ale lui irintă fi anterioară întemeierii :II-VII2, VII 3-5,1, VIII. ;, n. 3. Partea principală a lu-rcului platonician de idei. F. *ogik und Rhetorik* că Aristotel în *Analitica secundă)* o logică ilă aplicabilă atît ştiinţei cît şi 115-24. Această perspectivă u a fost pînă acum suficient că *Analitica secundă* ar fi fost tic retuşată ulterior. H. Maier jarea acestei viziuni conform rările ce s-au păstrat şi a fost t faptul că analiza judecăţii e şi mult mai asemănătoare cu i cărţilor din *Politica.* Protago-m *{Zur Entstehungsgeschichte* II, II, VII, VIII; IV, V, VI; I; tă, de asemenea, dispute între rmează pe von Arnim, şi între *hie,* XXIX [1927] 45l-63), cer (în *Class. Rev.* XLV [1931] 338-61) şi W. Siegfried (în i pe Jaeger. Un studiu asupra a cărţilor VII, VIII faţă de IV, separate în cărţile I, II, III cu a complicată spre a fi abordată *toteles* ce îşi susţine ordonarea

-Capitolul II -

LOGICA

Potrivit lui Aristotel[1], ştiinţele se împart în: teoretice, practice şi productive[2]; scopul imediat al fiecăreia dintre ele este de a cunoaşte, dar scopurile lor ultime sînt cunoaşterea, respectiv îndrumarea acţiunii şi crearea de obiecte utile sau frumoase. Dacă logica s-ar înscrie în această clasificare, ea ar trebui să fie inclusă printre ştiinţele teoretice; dar singurele ştiinţe teoretice sînt matematica, fizica, teologia sau metafizica[3], iar logica nu poate fi încadrată în nici una dintre acestea. De fapt ea nu este, conform lui Aristotel, o ştiinţă a substanţei[4], ci o parte a culturii generale, pe care oricine trebuie să o parcurgă înainte de a studia orice ştiinţă şi care, ea singură, îi va permite sa ştie care tipuri de propoziţii reclamă o demonstraţie şi ce fel de demonstraţie ar trebui să le ceară.[5] O concepţie similară justifică aplicarea cuvîntului *Organon* sau *instrument* (al ştiinţei) doctrinei logice[6] şi, în cele din urmă[7], ansamblului operelor logice ale lui Aristotel.

Denumirea de *logică* îi era necunoscută lui Aristotel, neputînd fi consemnată istoric înaintea perioadei în care a trăit Cicero. Chiar şi atunci, termenul *logica* nu desemna atît logica, cît dialectica, iar Alexandru este primul scriitor ce foloseşte ^.oyiKri în sensul de logică. Denumirea dată de Aristotel acestei ramuri a cunoaşterii, sau cel puţin studiului raţionamentului, este cea de „analitică". în primul rînd, ea se referă la analiza raţionamentului prin figuri ale silogismului[8], dar probabil ar trebui extinsă pentru a include şi analiza silogismului prin propoziţii şi a propoziţiei prin termeni.

Tratatele logice se divid în trei părţi principale: — (1) *Analitica primă,* în care Aristotel caută să dezvăluie structura considerată comună oricărui raţionament — silogismul — şi să expună varietăţile sale formale, independente de natura subiectului cu care se ocupă. Aceasta poate fi denumită în mod just o logică formală sau o logică a consistenţei. (2) *AnalitiaiS££uadă*$_i$*.* in care se discută în continuare caracteristicile pe care raţionamentul trebuie să le aibă dacă urmăreşte să nu fie pur şi simplu doar autoconsistent, ci ştiinţific în sensul deplin al cuvîntului. Aceasta este, în mod absolut, o logică interesată nu de simpla consistenţă, ci de adevăr. (3) *Topicele* şi

Respingerile sofistice, îri care el studiază acele corecte din punct de vedere silogistic, dar căr multe din condiţiile gîndirii ştiinţifice. *Categoi|iil* care se studiază, în general, termenul şi respept derate preliminare.

Deşi Aristotel nu discută problema în mod dintre logică şi alte moduri de investigaţie cu ţ cată sau confundată — gramatica, psihologia, nu este un studiu al cuvjintelor, ci al gîndirii semne; un studiu al gîndirii nu prin referinţă la cesul sau eşecul ei în atirigerea adevărului; un constituie natura lucrurilbr, ci înţelege natura

Termenii

Categoriile încep priijtr-o considerare a citi cum ar trebui să înceapă de fapt

întreaga log spuse fără legătură"[9] de prostirile spuse pe bâ cuvinte şi expresii ca „om", „fuge", „în Lyd fuge". Despre „cuvintel^ fără legătură" se spi) altul dintre următoarele lucruri:
Substanţa (de exemplu, „om").
Cantitatea (de exempju, „de doi coţi lungii?
Calitatea (de exemplul, „alb").
Relaţia (de exemplu, |„dublu").
Locul (de exemplu, ‚jîn Lyceum").
Momentul (de exempjlu, „ieri").
Starea (de exemplu, ‚ţstă").
Posesia (de exemplu,| „este încălţat").
Acţiunea (de exemplu, „taie").
Pasiunea[11] (de exempjlu, „e tăiat").
Aceste categorii (unele, sau chiar toate) apai aristotelică, iar doctrina 4ste pretutindeni tratată < ce priveşte numărul categoriilor, Arisjtotel nu secvent cu el însuşi. Starea şi posesia rnai apar altă lucrare presupusă timpurie[12], iar celelalte c dată ca formînd o listă completă[13], ca şi cum Ar la concluzia că starea şi posesia nu sînt noţiuni 1
Au existat multe controverse cu privire datorate în mare măsură faptului că nicăieri îr este înfăţişată în plin proces de elaborare. Tr tincţiile dintre categorii sînt derivate din distinc

moduri de raţionament,
nu satisfac una sau mai
şi *Despre interpretare, va*
ʹ propoziţia, pot fi consi-
licit, îi este clară diferenţa ; ea a fost uneori identifi-tafizica. Pentru el, logica
entru care cuvintele sînt oria ei naturală, ci la suc-iiu al gîndirii, cea care nu
urilor.
istanţelor lingvistice, aşa aici se disting „rostirile ie legătură", de exemplu n" de afirmaţii ca „omul [0] că desemnează unul sau
în aproape fiecare lucrare a ceva gata stabilit. In ceea se străduieşte să fie con-doar o singură dată, într-o pt categorii sînt citate altă stotel ar fi ajuns mai tîrziu
ltime, neanalizabile, a semnificaţia doctrinei, ^pera aristotelică ea nu ne
idelenburg susţine că dis-i gramaticale. Este uşor de

observat că studiul formelor limbii a fost una dintre principalele linii conducătoare în formularea doctrinei; de exemplu, corelativele se disting de alte lucruri prin faptul că numele din cadrul lor se acordă cu un cuvînt la genitiv sau dativ.[14] Aristotel nu dispunea însă de o listă a părţilor de vorbire pe care să-şi poată întemeia lista categoriilor; singurele părţi de vorbire pe care el le admite ca atare sînt numele (substantivul) şi verbul.[15] Doctrina categoriilor unifică lucruri pe care gramatica le separă[16] şi separă lucruri pe care gramatica le ia în considerare împreună.
Pe de altă parte, s-a insistat[17] asupra faptului că doctrina categoriilor s-a dezvoltat în cadrul Academiei şi că ea doar a fost preluată de Aristotel; în acest sens, nu există nici o dovadă reală. Categoriile par să aibă puţine lucruri în comun, atît cu „genurile supreme" din *Sofistul*™ — fiinţa, identitatea, diferenţa, repausul, mişcarea —, cît şi cu „părţile comune" din *Theaitetos*[19] — asemănare şi neasemănare, existenţă şi nonexistenţă, identitate si alteritate, par şi impar, unitate şi număr. Ceea ce îi datorează mai degrabă Aristotel lui Platon este acceptarea noţiunilor abstracte de substanţă, calitate, cantitate, relaţie, activitate şi pasivitate. Aluziile la ele sînt doar întîmplătoare la Platon; el nu le-corelează niciodată în mod sistematic. Dar acceptarea lor ca aspecte generale

ale realităţii trebuie să fi ajutat considerabil gîndirea aristotelică.
Este foarte probabil ca doctrina să se fi născut ca o încercare de a rezolva anumite dificultăţi legate de predicaţie ce au preocupat şcoala megarică şi pe alţi gînditori timpurii.[20] Se pare că obiectivul lui Aristotel a fost acela de a clarifica problema, distingînd principalele tipuri de înţeles[21] ale cuvintelor şi expresiilor ce se pot combina pentru a alcătui o propoziţie. Realizînd acest lucru, el a ajuns la cea mai veche clasificare cunoscută a tipurilor principale de entitate implicate în structura realităţii.
De ce sînt ele numite categorii? înţelesul obişnuit al cuvîntului Karn-yopia este cel de „predicat", dar prima categorie are ca elemente primare substanţe individuale care, conform doctrinei lui Aristotel, nu sînt niciodată predicate propriu-zise, ci întotdeauna subiecte. De aceea, s-a crezut uneori că substanţele primare nu se potrivesc la drept vorbind cu doctrina categoriilor, dar nu aceasta e situaţia aici. într-adevăr, „Socrate" nu este, conform principiilor aristotelice, un predicat adecvat; dacă ne întrebăm însă ce este Socrate, răspunsul fundamental, adică cel mai general, este „o substanţă", la fel ca atunci cînd, întrebînd ce este „roşu", răspunsul de bază este: „o calitate". Categoriile constituie o listă a celor mai cuprinzătoare predicate predicabile esenţialmente asupra diferitelor entităţi denominabile; cu alte cuvinte, ne spun ce fel de entităţi sînt acestea în esenţa lor.
Categoria primară este cea a substanţei — substratul presupus de toate celelalte. în privinţa substanţei, Aristotel distinge[22] (1) substanţa primă, „care nu se spune despre nici un subiect şi nici nu este într-un subiect", de exemplu, oamenii sau caii individuali şi (2), substanţele secunde, adică

speciile şi genurile în c „spuse despre un subie despre un subiect" se r „într-un subiect" la relafia cu excepţia substanţei, în ele, de exemplu cuno altele, ca de exemplu i sînt.[23] Astfel, distincţia versal) ar fi putut fi trasjată şi în cel a substanţei; dar Primatul substanţeloi din gîndirea lui Aristote trina platoniciană. în tilmp lucru, substanţa secund i central al logicii sale. C individualul dincolo ş clare
up
ale mod
i nia
materiei particulare în care pot fi cunoscute, e doar proprietăţile care •ştiinţă. Restul părţii *CategoMilor* paraţie caracteristicile a Principalele trăsături (2) este predicabilă în substanţa secundă); (substanţa primă); (4) trare. Celelalte categorii de lipsa acestor trăsături adevărată în cazul tuturor
Ne vom întoarce înţelesurile „cuvinteloij *simplex* din logica tîrz contact al minţii cu logia aristotelică a per perceptibile proprii fie taţilor perceptibile comitente (ca atunci c lui palpabile). Primul Se spune că înţelegeri percepţie, este infailibilă sens mai larg al Aristotel spune uneori judecata ce le uneşte, *
ARISTOTEL
are substanţele ;t, dar nu sînt într-îferă la relaţia univ unui atribut cu po: sjînt „prezente într-un fişterea, sînt totodată aspect particular aj [ntre prim şi secund (j la fel de bine şi îij Aristotel nu o face i individuale este unu , punctul în care el se ce substanţa prii fH, şi în particular *infi*| ăci logica este studi mai presus de nattj este inclus şi, astfj [ementele unei *infima*^ decurg din natura 1
erl
•[24], socotită cert a tubstanţei şi ale celoij substanţei sînt: (1 neambiguu (cee< este individuală (ce are contrariu şi nici sînt luate în consid
numai ultima ca: substanţelor şi do;ir J:um la părerea lui A r fără legătură" sînt îr e. El o distinge expl| oqiectul ei.[26] Această c
comune
pepţiei. Aici el distin părui simţ — culoare, asemenea *mi* nd vederea unui en de

înţelegere esfc a sensului termenii!
ea nu este nici termjenului de „adevăr"
că înţelegerea tuturjo pste de un atare tip si

sînt incluse; acestea sînt subiect". Expresia „spuse salului cu particularul,
iar ;orul său. Toate categoriile, (subiect"; unele lucruri aflate .puse şi despre un subiect"; cunoaşterii gramaticale, nu pcică dintre individual şi uni-cazul celorlalte categorii, ca ;x plicit.
dintre cele mai stabile repere a|bate cel mai vădit de la doc-este pentru el cel mai real *mti species,* constituie punctul jil gîndirii, iar ceea ce conţine ira sa specifică se datoreazăît scapă gîndirii. în măsura în *species* sînt identice, astfel că)r| specifică pot fi înţelese de
itpntică, evidenţiază prin comite categorii mai importante. a nu este „într-un subiect"; s este adevărat numai pentru ce este adevărat doar pentru (grade; (5) admite atribute con-rare în funcţie de posesia sau racteristică este considerată pentru ele.
stotel despre actul prin care aţişate minţii[25] — *apprehensio* it de judecată. Este un fel de ojmparaţie ne trimite la psiho-între (1) sesizarea calităţilor met etc. şi (2) sesizarea „cali-ɟ: mii şi formei, şi a celor conic : dă sugestii asupra calităţilor nfailibil, iar al doilea failibil. or, asemenea primului gen de ■{ată şi nici falsă[27] sau, într-un ■ste întotdeauna adevărată.[28] entităţilor, distinctă fiind de >lu şi direct.[29] în altă parte, el
Logica
descrie înţelegerea „entităţilor simple" ca avînd o astfel de natură.[30] Dar entităţile simple pot avea oricare dintre cele două grade de simplitate. Ele pot fi (1) neanalizabile în termeni de materie şi formă (după cum „concav" de exemplu este neanalizabil în acest sens, dar „cîrn" nu, atît timp cît el implică un fel particular de materie — nasul)[31]; sau (2) neanalizabile chiar şi într-un element generic şi unul distinctiv. Strict vorbind, doar substanţa, calitatea şi celelalte categorii sau *summa genera* sînt simple, în sensul mult mai general al cuvîntului.[32] Dacă luăm în serios afirmaţia lui Aristotel conform căreia sesizarea entităţilor simple reprezintă înţelegerea simplă, deducem că înţelegerea tuturor celorlalte entităţi, din moment ce implică acceptarea unei unităţi dintre formă şi materie sau, în ultimă instanţă, a unui gen şi a unei diferenţe, este o judecată implicită, tot aşa cum definiţia cauzală a unui termen este un silogism implicit.[33] Dar această doctrină nu apare în *Organon;* acolo simpla înţelegere a *oricărei* entităţi se deosebeşte de judecată.

Propoziţia

Despre interpretare indică o perspectivă intenţionat bazată pe „reprezentare" asupra cunoaşterii. Afectele sufletului sînt „cele asemănătoare lucrurilor".[34] Conform acestei viziuni, judecata nu reprezintă sesizarea legăturilor existente în realitate, ci stabilirea legăturilor (sau, în cazul judecăţii negative, a diviziunilor) între aceste afecte ale sufletului care sînt numite şi „concepte".[35] în plus, ca urmare a faptului că separarea lui A şi B poate fi privită drept legarea lui A de non-B, toate judecăţile, atît cele negative, cît şi cele afirmative, sînt descrise în *Despre suflet*[36] ca o „legătură între concepte ca şi cum conceptele ar fi unul singur" — ca şi cum judecata ar consta în unirea conceptelor care înainte erau dispersate în minte. Aristotel remediază caracterul unilateral al acestei descrieri, adăugind că judecata poate fi la fel de bine numită separare[37] — analiza ansamblurilor confuze[38] cît şi legarea laolaltă, din nou, a elementelor astfel descoperite într-un întreg ordonat al unei judecăţi. Atît timp însă cît judecata este descrisă fie ca sinteza, fie ca separarea conceptelor, viziunea de bază asupra adevărului şi falsităţii este că judecata este adevărată atunci cînd ea

corelează două concepte A', B' care sînt „asemenea" cu două elemente asociate ale realităţii A, B, sau atunci cînd ea „separă" două concepte ce sînt asemenea cu două elemente disociate ale realităţii; şi că ea este falsă în cele două cazuri opuse. Această viziune simplă asupra adevărului ca fiind o corespondenţă nu reprezintă totuşi cea mai valoroasă concepţie a lui Aristotel despre acest subiect. în altă parte, abandonînd complet ideea „conceptelor" ce se află dispersate în minte şi care trebuie unite sau despărţite, el vorbeşte despre gîndire ca despre ceva direct

implicat în realitate, afirmînd pur şi simplu că judecata este adevărată cînd ea stipulează că elementele cu adevărat unite ale realului sînt unite şi că cele cu adevărat divizate sînt divizate.[39] A afirma acest lucru înseamnă a stabili într-un anumit sens o viziune a adevărului-corespondenţă care este însă independentă de ideea conform căreia există o structură mentală ce reproduce în fapt structura realităţii.
Cît priveşte propoziţiile sau expresiile judecăţilor în cuvinte, Aristotel porneşte de la descompunerea platoniciană a propoziţiilor independente (engl. *sentences)* în nume (substantiv) şi verb.[40] Apoi stabileşte el însuşi distincţiile şi definiţiile. Un nume este „un sunet care are un sens stabilit prin convenţie, nu are referinţă temporală şi ale cărui părţi luate în sine nu au înţeles".[41] Un verb este acela care, dincolo de faptul că, asemenea numelui, transmite un înţeles definit, are o referinţă temporală şi indică ceva afirmat despre altceva.[42]
Din dorinţa de a avea denumiri cît mai exacte, Aristotel acceptă, în afară de nume şi verbe, ceea ce numeşte „numele indefinit" şi „verbul indefinit" (de exemplu, non-om, nu-suferă) — indefinite deoarece ele pot fi afirmate despre orice fel de lucruri, atît existente cît şi nonexistente.[43] în *Despre interpretare,* în care se urmăresc cu un interes deosebit variantele lingvistice posibile ale propoziţiei, se folosesc pe larg aceste forme, deşi Aristotel este conştient de lipsa de importanţă a simplei negaţii în existenţa spiritului, astfel că în celelalte scrieri logice aceste forme sînt aproape complet ignorate.
Ceea ce îl preocupă cu precădere pe Aristotel în *Despre interpretare* este trasarea opoziţiilor posibile între propoziţii. El consideră că judecata existenţială este forma primară. înşirăm mai jos toate variantele posibile: Un om (adică unii) există. Un om nu există. Un non-om există. Un non-om nu există.[44]
(Celelalte variante, obţinute prin înlocuirea lui *un* cu *orice,* sînt şi ele menţionate.) Orice propoziţie simplă de forma nume-verb duce la aceleaşi variante:
Un om merge. Un om nu merge. Un non-om merge. Un non-om nu merge.[45]
Există însă un alt tip de propoziţie care conduce la o şi mai mare varietate de forme[46]: Un om este drept. Un om nu este drept. Un om este ne-drept. Un om nu este ne-drept. Un non-om este drept.

Un non-om nu este drept.
Un non-om este ne-drept.
Un non-om nu este ne-drept.
Propoziţiile de tipul „un om este drept" sînt propoziţii în care *„este* e un al treilea termen afirmat suplimentar", „un al treilea nume-sau-verb adăugat celorlalte două". *Un om* şi *drept* sînt „lucruri fundamentale" iar *este* e o „adăugare".[47]Aristotel se preocupă aici — fără prea mult succes — de noţiunea de copulă. El este conştient de distincţia dintre *este-ul* copulativ şi cel existenţial[48], fără a avea însă o idee prea clară despre relaţia lor. El observă că divizarea propoziţiei în substantiv şi verb nu este totdeauna suficientă, dar nu face nici o încercare de a descompune toate propoziţiile în subiect, predicat şi

copulă. Aristotel a remarcat că în cele patru propoziţii cu subiect şi predicat copulă nu este un element al propoziţiei, dar el observă faptul că ea este pur şi simplu expresia actului de asertare a unei legături, spre deosebire de elementele realităţii a căror legătură este afirmată. în *Analitica primă,* care reprezintă forma mai evoluată a gîndirii lui Aristotel, copulă apare (aşa cum foarte just s-a indicat) complet degajată de predicat. Cînd propoziţiile sînt considerate premisele silogismului, care este şi punctul de vedere din *Analitica primă,* în fiecare propoziţie trebuie izolat un predicat care să poată deveni subiectul unei alte propoziţii; în consecinţă, Aristotel formulează aici toate propoziţiile în forma „A este B" sau „B aparţine lui A".[49]
Diviziunea formală primară a judecăţilor este cea în judecăţi afirmative şi judecăţi negative. Afirmaţia şi negaţia sînt în majoritatea cazurilor tratate ca fiind co-ordonate, dar uneori afirmaţia este descrisă ca avînd prioritate faţă de negaţie.[50] Aristotel nu vrea să spună că ea este psihologic prioritară. Negaţia nu este respingerea unei afirmaţii anterioare. Ea este respingerea unei conexiuni sugerate, dar este la fel de adevărat că afirmaţia este acceptarea unei conexiuni sugerate[51]; ca şi acceptarea şi evitarea, cele două atitudini sînt puse pe acelaşi nivel.[52] Probabil că Aristotel avea trei motive să considere că afirmaţia este prioritară. (1) Este mai simplă în forma sa lingvistică. (2) O concluzie negativă necesită o premisă afirmativă, pe cînd o concluzie afirmativă nici nu necesită şi nici nu poate avea o premisă negativă.[53] (Totuşi negaţia nu poate rămîne pe o bază pur afirmativă; concluzia negativă trebuie să aibă tot o premisă negativă. Şi trebuie deci să existe negaţii ultime nedemonstrabile, nu mai puţin decît afirmaţii ultime nedemonstrabile, anume acelea care exprimă excluziunea mutuală ale *summa genera* sau ale categoriilor.[54]) (3) Afirmaţia este prioritară valoric pentru că ea ne oferă informaţii mai precise despre subiect decît cele date de negaţie.[55]
Aristotel evită două greşeli pe care logicienii ce i-au urmat le-au făcut adesea. (1) El respinge orice încercare de a reduce negaţia la afirmaţie spunînd că „A nu este B" înseamnă într-adevăr că „A este non-B" — ca şi cum am putea ocoli negaţia „negînd întîi şi apoi afirmînd ceea ce am

negat."[56] Şi (2), el nu admite judecata „infinită" c alături de cea afirmativă şi cea negativă; „A este noi său de vedere o afirmaţie cu un predicat ciudat ş importanţă.[57]
Aristotel împarte judecăţile în privinţa cantităţ despre un universal, care sînt (a) universale: „ori (b) non-universale: „există un om alb" sau „un om es despre individuale: „Socrate este alb".[38] Cele trei scădere treptată a generalităţii: judecata non-univers este adevărată chiar dacă ar exista, să zicem, un sin despre universale şi judecăţile despre individuale se de entităţi.[59] Doctrina din *Analitica secundă,* în care într-o manieră aproape complet non-cantitativă, aici plus, se consideră că judecata nu ar exprima includer cat, ci mai degrabă caracterizarea subiectului de către nu i se stabileşte niciodată cantitatea; în special atun tifice şi să pună la punct regulile conversiei[60], Ari cum procedează logica formală, la distribuirea sau tului. Punctul de vedere asupra judecăţii ca „in evidenţă doar atunci cînd[62] Aristotel ajunge la silo trece de la silogism la demonstraţie, este din nou ab In *Analitica primă*[63] găsim o altfel de clasificare a de vedere cantitativ. Ele sînt împărţite în universale minate; judecăţile nedeterminate sînt cele de tipul „ facere." „Nedeterminat" pare a fi doar o descriere care sînt fie universale, fie particulare, dar care n atare. Numai dacă ambiguitatea este eliminată, a premise ale silogismului, doar valoarea de judecăţi *primă,* care păstrează punctul de vedere silogistic, judecată de forma „plăcerea nu este o bineface propoziţie ştiinţifică universală de felul celor

accept; în care completitudinea cantitativă a subiectului, deş; chestiunea centrală, iar formularea corectă nu es* „A ca atare este B".
Se va remarca faptul că în *Analitica primă* nu se gulară ca tip separat. în discuţia cu privire la figur cată singulară nu apare nici drept premisă, nici di omisiunii judecăţii singulare se vădeşte într-un p după ce evidenţiază cele trei feluri de entităţi: indi\ clasele care includ individuale şi care sînt incluse î că „discuţiile şi cercetările sînt în mare parte desp tip". în *Despre interpretare,* în care se cercetează recunoaşte judecata singulară ca tip separat; *Analiti*

specie de judecată i-B " este din punctul de un tip lipsit de
i astfel: (1) judecăţi
e om este alb" sau
te alb"; — (2) judecăţi
ipuri nu formează o
Lă despre un universal
;ur om alb. Judecăţile
eferă la tipuri diferite
miversalul este gîndit
;ste acceptată tacit. în
;a subiectului în predi-
predicat. Predicatului
i cînd urmează să jus-
jtotel nu se referă, aşa
ledistribuirea predica-
:ludere"[61] este pus în
;ism, iar apoi, cînd se
indonat.
judecăţilor din punctul particulare şi nedeter-ilăcerea nu este o bine-irovizorie a judecăţilor sînt clar exprimate ca Jtfel de judecăţi au, ca iarticulare; iar *Analitica* le tratează aşa.[64] însă o este într-adevăr o ite în *Analitica secundă,* indispensabilă, nu este te „orice A este B", ci
:cunoaşte judecata sin-|le silogismului[65], jude-
:pt concluzie. Motivul
saj[66] în care Aristotel, jiduale, *summa genera* şi
summa genera, adaugă e lucruri de acest ultim
judecata în sine, nu se ■a *primă,* care cercetează

judecăţile în ceea ce priveşte valoarea lor în raţionamentul adevărat, are în vedere faptul că raţionamentul, atît cel ştiinţific, cît şi cel dialectic, se referă în mare parte la clase şi nu la individuale.
Alături de calitatea şi de cantitatea judecăţilor, Aristotel admite şi modalitatea lor. Pornind ca de obicei nu de la distincţiile metafizice, ci de la cele ce se vădesc în folosirea comună a limbajului, el deosebeşte judecăţile „A este B", „A trebuie să fie B" şi „A poate să fie B".[67] însă ultimele două tipuri sînt acceptate imediat ca judecăţi de ordin secund. Ele sînt reduse la forma „Faptul că « A este B » este necesar" şi „Faptul că « A este B » este posibil" şi sînt corelate cu forma „Faptul că « A este B » este adevărat."[68] în noţiunea de posibil sînt incluse două aspecte. Posibilul trebuie să fie ceva care nu implică nici o consecinţă imposibilă; dar el trebuie, de asemenea, să fie ceva al cărui contrariu nu este în mod necesar fals.[69] El nu este, aşadar, contrazicerea imposibilului: este acel ceva care nu este nici imposibil, nici necesar. In virtutea acestei ultime caracteristici, „A poate să fie B" este convertibilă cu „A ar putea să nu fie B."[70]
Unele dintre dificultăţile apărute în tratarea aristotelică a noţiunii de posibil se datorează faptului că adeseori Aristotel ignoră acest al doilea aspect al naturii

sale. Deci el declară că atît (1) necesarul, cît şi (2) non-necesarul şi (3) cel capabil-de-existenţă sînt posibile.[71] Dar, dintre cei trei, primul satisface doar una dintre condiţiile pentru care un lucru este posibil: nu este imposibil. (1) El nu satisface condiţia a doua şi, prin urmare, se poate spune că el este posibil doar într-un sens secundar.[72] Tot astfel, despre real se poate afirma numai într-un sens impropriu că este posibil.[73] Cînd trecem la distincţia dintre non-necesar şi capabil-de-existenţă, observăm că Aristotel înţelege prin ultimul accidentele[74] din lumea întîmplării şi a schimbării, în care posesia unui atribut de către un subiect este uzuală, dar nu invariabilă, iar prin primul, accidentele în care fie nu există reguli care să se aplice chiar şi părţii majoritare, fie o astfel de regulă este încălcată prin excepţii.[75] Este foarte greu să spunem cu exactitate dacă Aristotel s-a gîndit în perspectivă la faptul că există o sferă de contingenţă reală în lume.[76] El dă uneori de înţeles că necesitatea guvernează domeniul ceresc, iar contingenţa pe cel sublunar. Dar chiar şi în lumea sublunară există legături prin necesitate — cele dintre un subiect şi genul, diferenţele şi proprietăţile sale. Chiar şi în regiunea cerească există contingenţă: o planetă care acum se află aici este capabilă să fie în altă parte. Totuşi contingenţa atribuită corpurilor cereşti este doar o capacitate de mişcare, în timp ce lucrurile terestre au în plus capacitatea de schimbare cantitativă, de creştere şi micşorare, de a lua fiinţă şi de a pieri.

Deşi Aristotel menţionează în logica sa aceste distincţii metafizice, ele nu sînt luate în considerare decît într-o mică măsură în studiul propriu-zis al tipurilor modale ale judecăţilor şi ale silogismului. El se mulţumeşte să observe numai că cele trei tipuri de judecată există şi să descopere inferenţele ce pot fi deduse din ele prin opoziţie[77], prin conversie[78] şi prin silogism[79].

Aristotel nu tratează judecata ipotetică şi pe cea disjunctivă ca tipuri distincte de cea categorică. într-adevăr, el deosebeşte propoziţiile simple de cele complexe[80], dar prin propoziţie complexă el înţelege cele de tipul „A şi B sînt C", „A este B şi C" şi „A este B, iar C este D". Tratarea aristotelică a ipotezelor va fi studiată mai adecvat în subcapitolul „Silogismul".

Silogismul

Se poate spune pe drept cuvînt că doctrina silogismului i se datorează în întregime lui Aristotel. Termenul *avl.Xoyia|i6q* apare la Platon, dar nu în sensul aristotelic; înaintea lui nu s-a mai făcut nici o încercare de a descrie procesul inferenţei. Poate că în acest sens, tentativa cea mai apropiată este concepţia platoniciană asupra procesului diviziunii logice, pe care Aristotel l-a numit „silogism slab"[81], dar ea nu este nici măcar o schiţă primă a procesului inferenţial în genere. Dacă s-ar pune întrebarea ce anume l-a îndemnat pe Aristotel să abordeze problema, probabil s-ar putea răspunde că interesul său esenţial era de a indica condiţiile cunoaşterii ştiinţifice. La începutul *Analiticii prime,* acesta a fost considerat drept ţel, primul pas către el fiind studiul silogismului. Aristotel ar fi argumentat că, indiferent de celelalte condiţii suplimentare pe care trebuie să le îndeplinească, cunoaşterea ştiinţifică trebuie să fie sigură cel puţin de validitatea fiecărui pas pe care îl face, lucru asigurat prin respectarea regulilor silogismului. Nu putem spune că metoda lui Aristotel constă în studiul, cu o minuţiozitate oricît de mare, a procedurii efective a ştiinţei; dacă ar fi procedat astfel, dacă ar fi cercetat în amănunţime chiar şi singura ştiinţă exactă cunoscută lui (şi nouă), el ar fi scris în cu totul altă manieră. Ar fi avut mai multe de spus despre metoda analitică şi ar fi trebuit să recunoască existenţa inferenţelor non-silogistice nu mai puţin convingătoare decît silogismul — cele care fac uz de înţelegerea noastră asupra implicaţiilor, nu de tipul relaţiei subiect-predicat, ci de tipul relaţiilor precum egalitatea, „în

virtutea a..." Şi altele asemănătoare; căci matematica abundă în astfel de inferenţe relaţionale. *Definiţia* silogismului dată de Aristotel este destul de generală: „ejste o vorbire[82] în care, dacă ceva a fost dat, altceva decît datul urmează cu necesitate din ceea ce a fost dat. înţeleg [...] prin această expresie din urma că nu mai este nevoie de nici un alt termen din afară pentru a face consecinţa necesară."[83] Dar se presupune, fără o dovadă suficientă[84], că asta poate avea loc doar cînd o relaţie *subiect-predicat* între doi termeni este inferată din relaţii *subiect-predicat* dintre ele şi un al treilea termen. Ignorarea celorlalte tipuri de inferenţă la care ne-am referit mai sus se justifică — în măsura în care ea admite o justificare — (1) prin faptul că folosesc relaţia subiect-predicat tot atît de bine precum relaţia specială pe care se bazează; relaţia subiect-predicat este forma comună tuturor judecăţilor şi tuturor raţionamentelor şi, prin urmare,

obiectul esenţial de studiu al logicii; şi (2) prin faptul că în timp ce variantele de silogisme pot fi cercetate în întregime şi regulile lor indicate complet, orice încercare de a enumera toate variantele posibile ale inferenţei relaţionale eşuează cu siguranţă.

Este demn de remarcat că în această parte a operei sale, terminologia lui Aristotel are o nuanţă matematică — o/fîua („figură"), 5i6coxriua („distanţă", folosit pentru „propoziţie"), *opoq* („extremitate", „margine", folosit pentru termen). Nu este neobişnuit faptul că el reprezintă fiecare figură a silogismului printr-o figură geometrică diferită, în care liniile iau locul propoziţiilor, iar punctele — cel al termenilor. în general, terminologia nu este împrumutată din geometrie, ci din teoria proporţiilor. Nu doar oxfjua, 8iceaTnua şi opoc,, dar şi ăicpov şi ueoov erau termeni tehnici în teoria sa; se poate spune că Aristotel concepea premisele din diferitele figuri — „A este predicat despre B, B este predicat despre C" (prima figură), „B este predicat despre A, B este predicat despre C" (figura a doua), „A este predicat despre B, C este predicat despre B" (figura a treia) — oarecum prin analogie[85] cu diferitele proporţii (sau, cum ar putea fi numite, progresii), „A:B=B :C", „A-B=B-C" etc.

în anumite privinţe, terminologia lui Aristotel este confuză. Termenul care devine predicatul concluziei este cunoscut, în fiecare figură, drept termen „prim", iar cel care devine subiectul concluziei, drept termen „ultim", ceea ce se datorează modului în care Aristotel formulează prima figură, adică:

A este adevărat (sau neadevărat) despre B, B este adevărat despre C, deci A este adevărat (sau neadevărat) despre C, unde A este menţionat „prim" iar C, „ultim", în figura a doua, ordinea termenilor este:

B este adevărat (sau neadevărat) despre A, B este neadevărat (sau adevărat) despre C, deci A este neadevărat despre C.

Dar şi aici predicatul concluziei (A) este numit termen prim, din pricina poziţiei sale în prima figură, numită figura perfectă.

Din nou, predicatul concluziei este numit extremul mai mare sau major, subiectul concluziei, extremul mai mic sau minor. Această terminologie este absolut adecvată numai modului universal afirmativ al primei figuri: A este adevărat despre toţi B, B este adevărat despre toţi C, deci A este adevărat despre toţi C.

Aici A trebuie să aibă cel puţin extinderea lui C, şi în mod normal el este mai extins. In alte moduri, nu este necesar să se presupună că predicatul concluziei este mai extins decît subiectul, ci concluzia este considerată eşecul (cînd este negativă) sau succesul parţial (cînd este particulară) al

încercării de a include subiectul în predicat; de aceea, predicatul mai este numit

extremul mai mare.
Remarcabil este faptul că aici punctul de vedere al lui Aristotel e în mare măsură cantitativ, lucru clar vădit în formularea principiului primei figuri: „ori de cîte ori trei termeni sînt în aşa fel raportaţi unul la altul încît cel din urmă să fie conţinut în cel mijlociu luat ca un tot, iar mijlociul să fie ori conţinut în termenul prim, ori exclus din el luat ca un tot, termenii extremi trebuie să fie raportaţi într-un silogism perfect."[86] Aici, cei trei termeni sînt evident trataţi în extensie. Dar trebuie să ne reamintim că aceasta nu este teoria aristotelică generală a judecăţii, ci un mod particular de a privi judecăţile, pe care Aristotel l-a considerat convenabil pentru cercetarea a ceea ce se poate infera din ele. în viziunea lui Aristotel, principiul de mai sus este cel pe care se bazează toate silogismele, deoarece, pentru el, validitatea celorlalte două figuri nu este independentă de validitatea primeia. Concluziile lor nu se deduc direct din premise, ci din propoziţii care într-adevăr urmează imediat din acestea şi care se conformează condiţiilor primei figuri, adică *dictum de omni et nullo* formulat mai sus. Este discutabil daca Aristotel este îndreptăţit să nu recunoască faptul că figurile a doua şi a treia sînt moduri independente ale argumentului. Prima figură pare a fi superioară celorlalte, dar nu prin caracterul ei direct, ci prin naturaleţe. Aici, mişcarea gîndirii este în întregime îndreptată într-o singură direcţie — de la termenul minor la cel major, prin termenul mediu. In figura a doua, există o mişcare de la fiecare din termenii extremi către termenul mediu şi, în atare condiţii, nici unul dintre extremi nu se impune ca subiect al concluziei, lucru adevărat cel puţin în cazul în care ambele premise sînt universale: din „nici un A nu este B" şi „toţi C sînt B", nu se pot prezenta, ca fiind concluzii inevitabile, nici „Nici un A nu este C" şi nici „Nici un C nu este A". Sau, pentru a ne exprima altfel, î» aceste două figuri există ceva nefiresc, atîta vreme cît trebuie să adoptăm o altă atitudine faţă de unul dintre termeni şi să tratăm în concluzie ca predicat ceea ce apare ca subiect în premisa ei sau ca subiect ceea ce apare întîi ca predicat. Particularitatea celei de a patra figuri este că noi combinăm între ele aceste două mişcări nefireşti ale gîndirii şi, ceea ce este mai rău, că o facem într-un mod atît de netemeinic. în figurile a doua şi a treia, *trebuie* să ne schimbăm atitudinea faţă de unul dintre termeni, pentru a putea deduce concluzia; în majoritatea modurilor celei de a patra figuri[87], procedăm astfel fără a fi necesar, deoarece din aceleaşi premise rezultă din prima figură o concluzie firească.
întrucît Aristotel tratează premisele în extensie, el nu admite figura a patra. Dacă poziţia termenului median ar fi constituit *fundamentam divisionis* al figurilor, Aristotel ar fi trebuit să admită şi a patra posibilitate, în care acesta este predicatul premisei majore şi subiectul celei minore. Dar, pentru el, *extensia* termenului mediu în comparaţie cu extremii *este fundamentam*

divisionis, iar aici nu sînt decît trei posibilităţi: el poate fi mai extins decît unul şi mai restrîns decît celălalt, mai extins decît amîndoi sau mai restrîns decît oricare dintre ei.
Aristotel era însă conştient de posibilitatea inferenţelor clasificate ulterior ca modurile celei de a patra figuri. El admite implicit modurile Fesapo şi Fresison cînd afirmă că din „Nici un C nu este B" şi „Toţi (sau unii) B sînt A" se poate infera, prin conversia premiselor, „Unii A nu sînt C"[88] şi modurile Bramantip, Camenes şi Dimaris cînd arată că din concluziile modurilor Barbara, Celarent şi Darii ale primei figuri: „Toţi C sînt A", „Nici un C nu este A", „Unii C sînt A", putem obţine, prin conversie, următoarele concluzii: „Unii A sînt C", „Nici un A nu este C" şi respectiv „Unii A sînt C".[89]Teofrast a considerat că aceste cinci moduri sînt moduri suplimentare ale primei figuri. De aici şi pînă la tratarea lor

dată de Galen ca moduri ale celei de a patra figuri era doar un pas, dar care impunea adoptarea unui nou *fundamentum divisionis* al figurilor.
în legătură cu prima figură, Aristotel observă că deosebirea dintre figurile valide şi cele invalide este o chestiune de intuiţie directă — percepem instantaneu faptul că în anumite cazuri concluzia decurge din premise şi în altele nu. El demonstrează validitatea modurilor valide din alte figuri uneori prin conversie, prin *reductio ad impossibile,* alteori prin „extrapunere"[90]. Natura acestui ultim procedeu este următoarea: dacă, de exemplu, „Toţi S sînt P", „Toţi S sînt R" şi dacă „luăm" un S, de pildă N, atunci N va fi atît P, cît şi R, astfel încît va fi confirmată concluzia „Unii R sînt P".[91] Aici nu se face apel la experienţa reală, ci la imaginaţie. Se pare că aici procedeul extrapunerii nu are o valoare deosebită[92], astfel că Aristotel îl foloseşte doar pentru a confirma validitatea modurilor care pot fi validate prin conversie sau prin *reductio ad impossibile.*
De la silogismele pure el trece la silogismele modale, examinînd cu o mare atenţie concluziile deductibile din combinaţiile premiselor apodictice cu premisele apodictice, ale celor apodictice cu cele asertorice, ale celor problematice cu cele problematice, ale celor problematice cu cele asertorice şi ale celor problematice cu cele apodictice.[93] în această parte a operei sale, există erori de logică formală, astfel încît doctrina silogismelor modale a fost mult simplificată şi rectificată de Teofrast care a adoptat principiul „concluzia urmează premisa cea mai slabă"; cu alte cuvinte, atunci cînd o premisă este negativă, concluzia este şi ea negativă, iar cînd una din premise este particulară, şi concluzia este particulară; astfel, dacă una dintre premise este asertorică, o concluzie apodictică nu poate fi dedusă, iar dacă una dintre premise este problematică, doar o concluzie problematică poate fi dedusă.
Se observă că Aristotel nu consideră că propoziţia ipotetică este un tip separat de propoziţie. Urmează de aici că el nu dispune de o teorie a silogismului ipotetic în corelaţie cu cel categoric. Totuşi el admite într-adevăr „argumente *ex hypothesi",* şi anume două dintre ele.[94] (1) Să luăm întîi

demonstraţia *reductio ad impossibile,* pe care o analizează în două părţi: una în care o concluzie falsă este dedusă prin silogism, şi una în care propoziţia ce urmează a fi demonstrată se demonstrează *ex hypothesi.*[95] Ipoteza menţionată aici este cea din care se deduce concluzia falsă (deci, contrara propoziţiei care trebuie demonstrată). Problema lui Aristotel este că inferenţa următoare: „o propoziţie din a cărei contrară se deduce silogistic ceva fals este adevărată" nu este ea însăşi silogistică. Deci analiza este astfel: — Fiind necesar să se arate că, de pildă, din „Unii B nu sînt A" şi „Toţi B sînt C" urmează că „Unii C nu sînt A", (a) presupunem că „Toţi C sînt A"; din aceasta şi din „Toţi B sînt C" derivăm prin silogism că „Toţi B sînt A" (despre care se ştie că este falsă); (b) prin intermediul presupunerii că „Toţi C sînt A" (adică descoperind că ea urmează din ceva fals), tragem concluzia (nesilogistic) că „Unii C nu sînt A".
(2) Demonstraţia obişnuită *ex hypothesi* este şi ea împărţită în două părţi. Dacă este nevoie să fie derivată o anumită propoziţie, o alta, care poate fi demonstrată mai uşor, este „introdusă" sau „substituită". Atunci, (a) propoziţia introdusă este demonstrată prin silogism; (b) propoziţia originară este stabilită „cu ajutorul unei concesii sau al unei alte ipoteze".[96] Cu alte cuvinte, faptul că propoziţia originară rezultă din propoziţia introdusă fie nu este nimic altceva decît o chestiune de acord între persoanele care realizează argumentul, fie este dependentă de o ipoteză ulterioară. Ultima variantă constituie contingenţa pe care Aristotel o are în primul rînd în vedere[97], iar, pentru el, întotdeauna argumentul *ex hypothesi* este în primul rînd un argument dialectic, nu unul

ştiinţific. Dar acolo unde succesiunea nu este o simplă chestiune de acord, ci se bazează pe o legătură reală, argumentul *ex hypothesi* poate să capete un caracter conclusiv pe care îl are într-o măsură totală doar unul din modurile sale — *reductio ad impossibile.*

Aristotel era conştient de obiecţia adusă silogismului[98] conform căreia acesta conduce la o *petitio principii.* Dacă se argumentează „Toţi B sînt A, toţi C sînt B, deci toţi C sînt A", se poate obiecta că nu e corect să se afirme „Toţi B sînt A", decît dacă ştiu deja că C (care este unul dintre B) este A şi că nu pot spune „Toţi C sînt B" decît dacă ştiu deja că C este A (ceea ce este o consecinţă a faptului că el este B). Aceste obiecţii se întemeiază pe presupoziţii false. (1) Prima se bazează pe presupunerea că singura cale de a şti dacă „toţi B sînt A" este să examinez toate ipostazele lui B. împotriva acestui lucru Aristotel ştie că prin abordarea anumitor materii de studiu (de exemplu, matematica), se poate afirma cu certitudine un adevăr universal prin considerarea unei singure ipostaze — pentru că adevărul general-uni-versal este diferit de cel enumerativ. (2) Cea de a doua obiecţie se bazează pe presupunerea că pentru a şti că „Toţi C sînt B" trebuie să ştii că C are toate atributele implicate în existenţa lui B. Aristotel răspunde în mod implicit acestei critici cînd deosebeşte proprietatea de esenţă. Printre atributele implicate în mod necesar în faptul de a fi B el distinge un anumit

număr de atribute fundamentale, necesare şi suficiente, pentru a-l scoate în evidenţă pe B în raport cu orice alt lucru, astfel că el consideră celelalte atribute necesare ale sale ca derivate din ele şi demonstrabile prin ele. Pentru a şti că „C este B" nu este suficient să ştim că el are atributele esenţiale ale lui B — genul şi diferenţele; nu este necesar nici să ştim că are proprietăţile lui B. Deci fiecare premisă poate fi cunoscută independent de concluzie; chiar amîndouă pot fi cunoscute independent de concluzie. Deducerea concluziei implică „contemplarea premiselor una alături de alta", astfel că dacă ele nu vor fi privite în relaţie una cu cealaltă, nu vom afla concluzia, fiind posibil să ajungem să credem că opusa ei este adevărată, fără a încălca regula contradicţiei. Avansarea de la premise la concluzii este o mişcare pură a gîndirii, explicarea a ceea ce era implicit, actualizarea cunoaşterii care era doar potenţială.[99] Astfel, silogismul este diferit de *petitio principii* prin aceea că în timp ce în primul ambele premise implică împreună concluzia, în cea de a doua doar o premisă conduce la aceasta.[100]

Inducţia, exemplul, entimema, reducţia

La Aristotel găsim frecvent opoziţia dintre silogism (sau deducţie) şi inducţie[101] ca două moduri fundamental diferite de înaintare a gîndirii — primul de la universal la particular, ultimul de la particular la universal, cel dintîi fiind primar, mai inteligibil prin natură şi mai restrictiv, iar cel de-al doilea fiind mai „clar pentru noi", mai convingător, mai inteligibil în termeni de senzaţie şi de un interes mai general.[102] Este surprinzător, aşadar, să descoperi efortul lui Aristotel de a demonstra că inducţia, asemenea celorlalte moduri ale argumentului ştiinţific, dialectic sau retoric, este la bază silogistică.[103] Caracteristic inducţiei este faptul că ea „leagă unul dintre extremi cu termenul median prin intermediul celuilalt extrem". Aristotel exemplifică astfel:

„Omul, calul şi catîrul (C) au viaţă lungă (A).
Omul, calul şi catîrul (C) nu au fiere (B).
Deci *{dacă B nu este mai extins decît C)* toate animalele fără fiere (B) trebuie să aibă viaţă lungă."

Se va remarca faptul că ea este „inducţia perfectă" din logica modernă. Silogismul este valid doar dacă premisa minoră este simplu convertibilă. Dar, în

cazul acesta, concluzia nu este mai extinsă decît premisa. La prima vedere, s-ar putea obiecta că nu există o inferenţă reală de la particular la universal; dar o astfel de critică ar fi incorectă. Universala „toate animalele fără fiere" nu este mai largă în extensie decît „omul, calul şi catîrul" (pre-supunînd că doar acestea sînt animalele fără fiere), însă vom realiza un avans real în gîndire, şi nu doar în exprimare, doar atunci cînd vorr, trece de la una la alta; căci, atunci cînd vom putea spune că toate animalele fără

fiere au viaţă lungă, vom fi pe cale de a înţelege <j> leg inducţia perfectă nu este inutilă, aşa cum este uniori
completă a ei din acest pasaj ca fiind bazată pe o enijjmeraţie completă este departe de a fi adecvată conceptului de inducţie al
apare în alte părţi. Găsim multe argumente, desenjnatej concluzia se bazează doar pe unul sau doar pe cîtevaj principiile prime ale ştiinţelor sînt dobîndite prini indii propoziţiile de o atît de largă generalitate să nu perfectă. Deci se observă că pentru a-şi susţine ip< argumentele valide sînt silogistice[107], Aristotel ii inducţia în termeni aplicabili doar la cazurile saj
particularele aflate sub un universal sînt examinate înainte de a se trage o itură raţională. Deşi alificată, descrierea
fŞ<104
ui Aristotel aşa cum ca inductive, în care exemple.[105] Şi dacă :ţie[106], este firesc ca e pcjjată baza pe inducţia :onform căreia toate mite să descrie aici
teza!
Şi p4
le reptrînse, în care toate
concluzie despre universal. Mai trebuie remarc individuale, ci specii — nu acest om sau acest cal este tratată de Aristotel în general (deşi nu totd specii la genuri[108], ceea ce îi ajută să trateze inducţia care toate inducţiile îl aproximează. Căci (1) în logi posibilă operarea unor disjuncţii considerate *a pi iori* piu, triunghiurile sînt împărţite în echilaterale, i; Un atribut al triunghiului poate fi dedus prin indjucţi< că el aparţine unuia din cele trei tipuri de triunghi ari.
(într-un număr limitat de specii biologice stabilite Aristotel a presupus că poate examina toate speciile
deşi nu a judecat corect cînd a crezut că este pcjsibi cazurilor acelor specii. Inducţia perfectă de la specii inducţie imperfectă de la individuale la specii. Dacă examinăm argumentele reale expuse si dt inductive, atunci vom descoperi că ele pornesc de merg pîhă la argumente în care o regulă generală eşti doar la un singur caz. Originea naturală a inclucţ
t călparticularele nu sînt Imul şi calul. Inducţia
a) ca o trecere de la jperfectă ca idealul pe
ă şi matematică este Exhaustive; de exem-
le, scalene (inegale).
perfectă dacă se ştie f2) Susţinînd afirmaţia
aşa cum a şi făcut), jde animale fără fiere, ;ă examinarea tuturor
a genuri presupune o
ci c ;au
ÎOSC
„îndrumarea"[109] unei persoane de către alta, de
lac
crise de Aristotel ca a inducţia perfectă şi susţinută prin referire ;i pare a fi pentru el noaşterea particulară : cîteva, de mai multe ct de studiu în parte, înţelese prin inducţie metode fundamental
diferite de a învăţa principiile prime. Acolo unda for|ia este uşor de separat în gîndire de materie — aşa cum este în matematic

percepţia adevărului într-un singur caz la înţelejgereja aplicabilităţii sale la „către" cea universală. Dacă este nevoie de un ciaz, dl
sau de toate depinde de inteligibilitatea fiecăru
ob
Cînd spune despre principiile prime ale ştiinţei cjă sîr sau prin percepţie[110], Aristotel nu afirmă că elej ar fi
toate cazurile de acelaşi fel; unde forma este! maj materie, este necesară o inducţie pornind de la ma ambele situaţii, este implicată aceeaşi activitate „mj această activitate, Aristotel nu este întrutotul de acori ea este considerată opera unui vov>ţ care, deşi se afl
44
— mintea trece de la
greu de despărţit de multe cazuri. Dar, în ntală".[111] Cît priveşte cu sine însuşi. Uneori i în suflet, nu provine
Logica
din el, ci este ceva introdus în sufletul în stare embrionară din exterior.[112] Altă dată, ea este reprezentată ca şi cum ar fi ultima fază a unei evoluţii continue de la simţ prin memorie şi experienţă[113], iar simţul însuşi este deja conceput ca fiind corelat cu universalul, cuprinzînd cu alte cuvinte un caracter universal în obiectul său, fără a distinge însă universalul de manifestările sale individuale.[114]
Dacă examinăm teoria aristotelică a inducţiei nu trebuie să ne lăsăm prea mult influenţaţi de *Analitica primă,* II, 23, deşi este singurul loc unde ea este tratată în amănunţime. în mod esenţial, inducţia nu e pentru el un proces de raţionare, ci de înţelegere directă, mediat psihologic de o privire generală asupra cazurilor particulare. Dar, în *Analitica primă,* interesul pentru noua sa descoperire — silogismul — îl determină pe Aristotel să considere că inducţia este un silogism şi, prin urmare, să o trateze în forma ei cea mai puţin importantă, cea în care trecerea în revistă a cazurilor particulare este exhaustivă.
Nu trebuie insistat prea mult asupra celorlalte moduri ale argumentului, pe care Aristotel îl reduce la forma silogistică.[115] Exemplul şi entimema sînt formele retorice corespunzătoare inducţiei şi respectiv silogismului.[116] Exemplele diferă de la inducţia (perfectă), în care nu se porneşte de la toate cazurile (1) şi pînă la (2) aplicarea concluziei generale unui nou particular.[117] Entimema diferă de silogism (sau mai degrabă de silogismul ştiinţific, deoarece forma sa este suficient de silogistică) prin faptul că inferenţa se face (1) din premise doar probabile sau (2) din semne — adică prin deducerea cauzelor din efecte, nu a efectelor din cauze.[118] Reducţia[119] este interesantă deoarece ea răspunde metodei analitice în matematică, prin care matematicianul trece de la teorema ce trebuie demonstrată la alta, a cărei demonstraţie este mai simplă şi care conduce la demonstraţia primeia; dar Aristotel nu conferă nici o semnificaţie importanţei majore a acestei metode. în altă parte, el şi-a dat seama că ea este metoda tipică a descoperirii matematice.[120]

Logica ştiinţei

Drumul de la *Analitica primă* la *Analitica secundă* este o trecere de la studiul formelor comune tuturor raţionamentelor la studiul trăsăturilor ce disting raţionamentul ştiinţific de cel dialectic sau, cum s-ar mai putea spune, de cel comun. Conţinutul *Analiticii secunde* este divizat în cinci mari secţiuni[121]: (1) Aristotel deduce întîi, din natura ştiinţei, condiţiile pe care trebuie să le satisfacă propoziţiile care vor forma premisele sale (1.1 -6). (2) El indică apoi caracteristicile deductibile logic ale demonstraţiei din caracterul ei de demonstraţie, adică măsura în care ea pretinde să arate de ce proprietăţile aparţin subiectelor lor (1.7—34). (3) Aristotel examinează apoi caracteristicile demonstraţiei considerate ca mijloc folosit în *definiţia*
45
ARISTOTEL

proprietăţilor (II. l-l0). (4) în secţiunea următoare, el tratează o varietate de subiecte menţionate sporadic în secţiunile precedente (II. 1l-l8). (5) In cele din urmă, el adaugă studiului demonstraţiei o explicaţie a procesului prin care propoziţiile imediate, constituind ele însele punctul de plecare al demonstraţiei, devin cunoscute (II. 19).

Demonstraţia

Aristotel arată că orice proces de învăţare, fie a altora, fie pentru sine, porneşte de la o cunoaştere preexistentă. Ea este de două tipuri: cunoaşterea „că cutare este" şi cunoaşterea a „ce înseamnă cuvîntul folosit". Cu privire la unele lucruri, dacă sensul cuvintelor este foarte clar, singura chestiune care trebuie explicit asumată este că lucrul este astfel; acesta este adevărat de exemplu despre legea potrivit căreia orice poate fi cu adevărat afirmat sau negat. Cît priveşte alte lucruri (cum ar fi, de pildă, triunghiul), este destul dacă ştim explicit sensul numelui; atunci, este suficient de limpede că lucrul există, iar aceasta nu trebuie afirmat explicit. Iar în privinţa altor lucruri, trebuie să ştim în mod explicit atît ce înseamnă numele, cît şi dacă lucrul există; de exemplu, cu privire la unitate.[122]

Acest pasaj poate fi pus în legătură cu cel în care Aristotel indică subiectele posibile ale cercetării ştiinţifice.[123] Acestea sînt „ce"-ul, „de ce-ul", „dacă lucrul există", „ce este lucrul". Există cu totul cinci obiecte ale cunoaşterii — (1) ce înseamnă un nume, (2) lucrul corespunzător lui, (3) ce este lucrul acesta, (4) că el are anumite proprietăţi şi (5) de ce are asemenea proprietăţi. Ele sînt numite în ordinea naturală în care ajungem să le cunoaştem. *Primul* din cele cinci nu este niciodată un obiect al cercetării, de vreme ce orice cercetare porneşte de la o cunoştinţă de bază, ori nu există o bază precedentă lui. *Ultimul* nu serveşte niciodată ca bază recunoscută pentru cercetări ulterioare, deoarece nu mai există nimic care ar putea fi cercetat după aceea. Aşadar, cînd Aristotel enumera obiectele cercetării, doar ultimele patru sînt menţionate, iar cînd înşiruie obiectele precogniţiei, sînt amintite doar primele patru. întreaga desfăşurare a ştiinţei este deci după cum urmează: ea începe prin a-şi stabili un subiect de cercetare, cunoscut după nume. Numele fiind simple simboluri convenţionale, nu este necesar să ne punem întrebări în privinţa sensului lor; ele trebuie doar declarate. Prima întrebare este: „Dintre cele existente este ceva care răspunde la acest nume?" Ea trebuie să fie prima întrebare, deoarece este absurd să întrebăm ce este un lucru, ce proprietăţi are sau de ce are aceste proprietăţi, dacă nu ştim că există. La fel, ar trebui să ştim întîi ce este el, înainte de a ne întreba ce proprietăţi are, deoarece prin cunoaşterea definiţiei sale putem să-i deducem proprietăţile. Şi, în sfîrşit, ar fi absurd să întrebăm de ce are anumite proprietăţi dacă nu am şti că le are.

Demonstraţia este un silogism ştiinţific, adică acel silogism care este în întregime cunoaştere şi nu opinie. Deci premisele demonstraţiei trebuie să fie (1) adevărate, însă cele ale silogismului pot fi în general false. Ele trebuie să fie (2) prime, cu alte cuvinte, imediate sau nedemonstrabile, căci, dacă ar fi demonstrabile, ar trebui demonstrate şi atunci nu ar mai fi principii prime. Ele trebuie să fie (3) mai inteligibile şi primare decît concluziile deduse din ele — nu în sensul că am deveni conştienţi de ele mai devreme în viaţa noastră spirituală, ci în sensul că atunci cînd devenim conştienţi de ele, înţelegem mai limpede adevărul lor. Ele trebuie să fie (4) cauze ale concluziilor, adică trebuie să descrie faptele care sînt cauzele faptelor declarate în concluzie şi, în acelaşi timp, cunoaşterea noastră asupra lor trebuie să fie cauza cunoaşterii noastre asupra concluziei.[124]

Aceste puncte de plecare fundamentale ale ştiinţei sînt de trei feluri. Ele includ

(1) axiomele — propoziţiile pe care trebuie să le cunoşti pentru a putea cunoaşte ceva. Aristotel include printre ele, fără a face vreo distincţie, propoziţiile adevărate pentru orice lucru, cum ar fi legile contradicţiei şi ale terţului exclus[125], şi propoziţiile comune mai multor ştiinţe dar care nu sînt în întregime restrînse la domeniul lor, ca de exemplu: dacă din cantităţi egale se iau cantităţi egale, rămîn cantităţi egale — care nu are sens decît aplicată la cantităţi. Cît priveşte toate axiomele, el observă că fiecare ştiinţă şi le asumă nu în forma lor universală, ci în forma în care se aplică la obiectele ştiinţei, iar despre legile contradicţiei şi ale terţului exclus, el sesizează că ele nu sînt în mod normal incluse printre premisele demonstraţiei; nu se raţionează din ele, ci în concordanţă cu ele.[126]

Punctele de plecare ale ştiinţei includ şi (2) „tezele" particulare ale diferitelor ştiinţe. Ele se împart în (a) „ipoteze", adică premisele ce se referă la ele care afirmă: „cutare este sau nu este" şi (b) „definiţiile", care afirmă ce este cutare. Ştiinţa îşi asumă definiţiile tuturor termenilor ei, însă presupune doar existenţa obiectelor ei prime (de exemplu, aritmetica pe cea a unităţii, geometria pe cea a mărimii spaţiale), demonstrînd existenţa celorlalte. Există, aşadar, trei obiecte ale ştiinţei: genul care se presupune că există, axiomele comune presupuse de demonstraţie şi atributele despre care se demonstrează, prin intermediul axiomelor, că sînt ale genului; cu alte cuvinte, lucrul despre care demonstrăm, lucrul pe baza căruia demonstrăm şi ceea ce demonstrăm.[127]

Cele trei tipuri de propoziţii presupuse de ştiinţă trebuie deosebite de tipul despre care Aristotel nu admite că ar putea fi presupus, şi anume „postulatele", care sînt prezumţii contrare opiniei celui care învaţă (adică nu sînt universal recunoscute) sau propoziţii care trebuie demonstrate în loc de a fi presupuse. Ele trebuie deosebite de toate presupunerile ce servesc la clarificarea în privinţa concluziei a celui care studiază, dar al căror adevăr nu este cerut de demonstraţie; de exemplu, prezumţia geometrului că liria desenată de el are treizeci de centimetri sau că ea este dreaptă.[128]

Această explicaţie a prezumţiilor ştiinţelor ne determină să facem o comparaţie cu supoziţiile lui Euclid. Descriind ştiinţa ca trecere de la ceva mai puţin familiar, dar mai inteligibil, la ceva mai familiar, dar mai greu de înţeles, Aristotel se gîndea în mod clar la o ştiinţă care nu se mai află în primul stadiu, cel al cercetării, ci s-a dezvoltat îndeajuns pentru a putea fi descrisă într-o formă de expunere continuă. Singurul model al unei astfel de ştiinţe pe care îl avea la îndemînă era cel oferit de matematică şi mai ales de geometrie. Euclid aparţinea generaţiei imediat anterioare lui Aristotel, astfel că în vremea lui Aristotel exista deja lucrarea *Elemente de geometrie,* pe care Euclid doar a îmbogăţit-o şi a restructurat-o. Este demn de remarcat că aproape toate exemplele de presupuneri şi demonstraţii din prima carte a *Analiticii secunde* sînt luate din matematică.[129] Despre cuvîntul „axiomă" se spune în mod explicit că a fost împrumutat din matematică.[130] Axiomele lui Aristotel corespund Noţiunilor Comune ale lui Euclid, iar exemplul de axiomă preferat de Aristotel, „dacă din cantităţi egale se iau cantităţi egale, rămîn cantităţi egale", este una din Noţiunile Comune care se pare că aparţine epocii lui Euclid.[131] Definiţiile (6pio| aoi|) lui Aristotel sînt analoage cu opoi de la Euclid, iar Ipotezele lui Aristotel| corespund, într-o oarecare măsură, Postulatelor lui Euclid, deoarece dintrţ cele cinci Postulate, două sînt de fapt presupuneri de existenţă — cea a existenţei liniei drepte şi a cercului.[132]

Aristotel afirmă că există două greşeli care au un fundament comun. Prima este ipoteza conform căreia cunoaşterea implică fie un regres infinit de la premise la premise, astfel încît nimic nu poate fi admis fără a fi demonstrat, fie acceptarea

premiselor nedemonstrate şi, în consecinţă, necunoscute; că ea este deci imposibilă. Cealaltă greşeală este ipotezaconform căreia cunoaşterea este posibilă, dar se mişcă în cerc — adevărul se reduce la implicaţia mutuală a propoziţiilor despre care nu se ştie în mod independent că ar fi adevărate. Baza comună a celor două greşeli este presupunerea că demonstraţia este singura cale de cunoaştere, iar împotriva acestor două erori Aristotel afirmă principiul său conform căruia există premise care nici nu necesită şi nici nu admit o demonstraţie.[133]

Cînd cunoaştem toate lucrurile, ştim că ele nu pot fii altfel; şi, dacă concluziile noastre trebuie să fie necesare, premisele trebuia să fie de asemenea necesare, ceea ce implică faptul că ele sînt (1) adevăratje pentru fiecare caz în parte al subiectului lor. Dar (2), relaţia afirmată de pjremise între subiect şi predicat trebuie să fie o relaţie *per* se[134] sau esenţială;. Există patru tipuri de relaţii *per se.* (a) In cazul primului tip, un termen este implicat în esenţa altuia şi în definiţia sa; de exemplu, linia în esenţa şi în; definiţia triunghiului. Un predicat care, în acest sens, este *per se* pentru spbiectul său, constituie definiţia, genul sau diferenţa subiectului, (b) în; al doilea caz, unul dintre termeni este atributul celuilalt şi îl implică pe celălalt în definiţia sa; de pildă, fiecare linie este „dreaptă sau curbă", astffcl că „dreaptă" sau

„curbă" nu pot fi definite fără a face o referinţă la linie. Un predicat care, în acest sens, este *per se* pentru subiectul său constituie o proprietate sau o separare care statuează proprietăţi alternative ale subiectului. Atributele care nu aparţin subiectului lor nici în modul (a) şi nici în modul (b) nu sînt decît *accidente* sau cele ce însoţesc[135] accidentele, (c) Trecînd de la propoziţiile predicative la cele existenţiale, Aristotel adaugă lucrurile care există *per se* şi care se predică despre un alt subiect decît despre ele însele. „Alb" sau „plimbare" implică un subiect diferit — ceva ce e alb sau ceva ce se plimbă, dar o substanţă individuală nu poate fi folosită în mod adecvat ca predicat, iar o substanţă universală poate fi doar predicatul unui subiect care nu este altceva decît ea, ci este pur şi simplu o specie sau un membru individual al ei. (d) Propoziţiile care nu afirmă inerenta unui atribut într-un subiect, ci legătura dintre o cauză şi efectul ei sînt *per se*; cele care afirmă o simplă simultaneitate a două evenimete sînt accidentale. Sensurile (c) şi (d) sînt definite de Aristotel doar cu scopul de a oferi o explicaţie completă a sensului lui *per se;* se spune că premisele ştiinţelor vor *îi per se* atît în sensul (a), cît şi în sensul (b).

Dar, pentru a fi universală în sens strict, o propoziţie trebuie (3) să fie adevărată *qua ipsum* despre subiectul ei. Predicatul trebuie să aparţină subiectului nu doar în mod necesar, ci este şi în virtutea naturii specifice a subiectului, dar nu în virtutea unui caracter general pe care îl împarte cu alte specii. Căci doar astfel subiectul nu va conţine nimic irelevant pentru predicat. Trebuie să „dezbrăcăm" fiecare presupus subiect de toate diferenţele irelevante, pînă cînd ajungem la acel subiect comensurabil în mod precis cu predicatul; premisele ştiinţei sînt enunţuri care se echivalează reciproc sau sînt simplu convertibile — doar astfel de propoziţii au eleganţa pe care o cere idealul ştiinţei.[136]

Din aceste condiţii pe care trebuie să le îndeplinească premisele ştiinţei decurg cîteva proprietăţi ale lor. Prima dintre ele este că ele vor fi proprii sau specifice subiectului ştiinţei. în primul rînd, ele nu trebuie să fie împrumutate de la o altă ştiinţă. Căci, dacă termenul mediu este un predicat universal — adică un predicat comensurabil — al unui gen, el nu poate fi un predicat comensurabil al altui gen. Deci propoziţiile geometrice nu pot fi demonstrate prin premise aritmetice; aceasta s-ar putea doar dacă mărimile spaţiale ar fi numere. Termenii extremi şi cei medii trebuie să aparţină aceluiaşi gen. Premisele unei

ştiinţe pot fi folosite în altă ştiinţă doar dacă obiectul de studiu al ultimei este inclus în obiectul de studiu al primeia, aşa cum obiectele de studiu ale opticii şi ale teoriei armoniei sînt incluse în cele ale geometriei şi respectiv în cele ale aritmeticii. Dar, de fapt, optica nu este o ştiinţă distinctă de geometrie, şi nici teoria armoniei de aritmetică; optica şi teoria armoniei sînt simple aplicaţii ale geometriei şi respectiv ale aritmeticii.[137] In al doilea rînd, şi din acelaşi motiv, propoziţiile unei ştiinţe particulare nu pot fi demonstrate prin premise generale. încercarea lui Bryson de a

înscrie un cerc într-un pătrat făcînd uz de principiul: „1
mari şi mai mici decît aceleaşi lucruri sînt respectiv egale" este incorectă, deoarece el este un principiu adevărat atît pentru n mărimi spaţiale, neţinînd seama de natura particulară ^ al geometriei. De aici se deduce că principiile prime,
crurile care sînt mai
nu pot fi demonstrate; căci, dacă ar putea fi dovediteji în vreun fel, aceasta s-ar putea face doar prin premise generale. Urmează *d* care sînt comune mai multor ştiinţe, nu sînt premise degrabă principii în virtutea cărora se consideră că premise.
Idealul cunoaşterii ştiinţifice este apoi definit pr
[138]
tincţii între cunoaşterea lui „că", sau a faptului, şi cea ş distincţie poate fi trasată (1) în limitele unei singure
tinţă doar de „că" şi nu de „de ce" în primul rînd alunei cînd premisele imere, cit şi pentru obiectului de studiu ipecifice unei ştiinţe,
iaici că „axiomele", de ştiinţelor, ci mai cestea se deduc din
n operarea unei dis-
lui „de ce". Această tiinte. Avem cunos-
noastre nu sînt imediate, ci necesită ele însele o demo rînd, atunci cînd inferăm cauza din efect, ceea ce es
Istraţie şi, în al doilea jte mai inteligibil din
ceea ce este mai familiar. Putem deduce că o planetă ejste aproape din faptul că lumina ei nu licăreşte, dar prin aceasta inversăm adf *causa essendi* ar trebui să fie simultan şi *causa cogno.* şi aici, termenul mediu şi cel major sînt convertibile,
inferenţă de la efect la cauză cu una de la cauză la effect; dar acolo unde ei nu există, nu putem face asta şi prin urmare trebuie
cunoaşterea lui „că".
(2) O ştiinţă poate cunoaşte „că"-ul, iar alta, „djb ce"-ul. Matematica furnizează raţiunile pentru faptele studiate de optică,
vărata ordine logică: *cendi.* Acolo unde, ca trebuie să înlocuim o
ă ne limităm doar la
jde teoria armoniei, de de ştiinţele care nu-i
astronomie şi chiar pentru unele dintre faptele studiai sînt „subalterne", cum ar fi medicina. Deci cineva care este şi geometru şi medic va fi capabil să explice pe baze geometrice „djp ce rănile circulare se vindecă mai încet decît celelalte".[139]
Se va observa că eşecul în încercarea de a obţine
se datorează încălcării uneia sau a alteia din cele douî cu privire la premisele ştiinţei — că ele trebuie să fiej să fie mai inteligibile decît concluzia. Deci cunoa ştiinţă propriu-zisă; ştiinţa propriu-zisă este un sta ştiut, în afară de principiile însele, este cunoscut în
unoaşterea lui „de ce" reguli expuse mai sus imediate şi că trebuie terea lui „că" nu este em în care tot ce este jmod necesar din prin-

cipiile prime.
Din moment ce premisele ştiinţei trebuie să fie imediate, demonstraţia ştiinţifică poate fi reprezentată ca un proces de „îm mehetare"[140], adică de interpolare a termenului mediu, care este necesar, îr tre doi termeni pe care dorim să-i corelăm ca subiect şi predicat. Cînd afirmă aceasta, Aristotel consideră că procedura ştiinţei este analitică, expunind o teoremă care trebuie dovedită adevărată sau o problemă de construcţie care trebuie rezolvată, ea întrebînd care sînt premisele necesare, d|ci care sînt condiţiile

soluţiei. Dar el consideră în mare măsură că ştiinţa este sintetică, ea pornind de la premise imediate pe care le combină pentru a ajunge la concluzii mediate. Prima este în fapt metoda descoperirii, a doua este cea a expunerii, iar arabele joacă un rol în procedura actuală a ştiinţei.
Din perspectiva concepţiei sale despre natura ştiinţei, Aristotel poate enunţa[141] condiţiile prin care o ştiinţă este faţă de alta „mai exactă şi anterioară". Ea este astfel dacă (1) cunoaşte faptul şi motivul, în timp ce cealaltă cunoaşte doar faptul; astfel este astronomia, care se foloseşte de matematică, şi observaţia, care este anterioară astronomiei observaţionale. O ştiinţă este astfel dacă (2) studiază în abstracţie însuşirile dintr-un substrat, în timp ce cealaltă este concretă; deci aritmetica este anterioară teoriei armoniei. O ştiinţă este astfel dacă (3) implică mai puţine presupoziţii; deci aritmetica este anterioară geometriei, deoarece unitatea nu are poziţie, în timp ce punctul are.
întrucît percepţia este doar despre fapte particulare, ea nu poate îndeplini niciodată sarcina demonstraţiei. Dacă am fi fost pe lună şi am fi văzut pă-mîntul care ecranează lumina soarelui, tot nu am fi cunoscut cauza eclipselor de lună. Am fi văzut lipsa temporară de lumină, dar nu am cunoaşte cauza generală a fenomenului. în timp ce Aristotel accentuează astfel limitele cunoaşterii prin percepţie, este totodată conştient de rolul pe care îl joacă percepţia în evoluţia unei ştiinţe.[142] Cînd unul din simţuri lipseşte, va lipsi de asemenea şi o ştiinţă, deoarece adevărurile universale din care decurg ştiinţele sînt dobîndite din percepţii ale simţurilor. Şi, deşi noi nu cunoaştem raţiunile lucrurilor prin simţuri, le învăţăm de la simţ. După un anumit număr de experienţe asupra unui fapt, explicaţia universală ne vine în minte printr-un act al raţiunii intuitive.[143] Aristotel recunoaşte în mod evident importanţa imaginaţiei ştiinţifice prin care „ghicim instantaneu termenul mediu".[144]
Spre sfîrşitul primei cărţi *a Analiticii secunde[145],* Aristotel îşi îndreaptă atenţia către distincţia, atît de importantă pentru el, ca şi pentru Platon, dintre cunoaştere şi opinie. El le deosebeşte pentru prima dată, indicînd diferenţele dintre obiectele lor. Cunoaşterea este despre necesar, opinia despre contingent, adică despre adevărul care poate fi fals sau despre falsul care poate fi adevărat. Aristotel arată că nimeni nu se va descrie pe sine drept crezînd că A este B, cînd el crede ca A nu poate fi altfel; el spune atunci că *ştie* că A este B. Dar se poate spune că doi oameni pot, din punct de vedere al faptului, cunoaşte şi respectiv gîndi exact aceleaşi premise şi pot cunoaşte şi gîndi aceleaşi concluzii deduse din ele. La acestea, Aristotel răspunde că, în primul rînd, chiar dacă aceşti oameni există, nu se anulează distincţia dintre cunoaştere şi gîndire. Chiar dacă obiectele lor sînt aceleaşi, atitudinea mentală este diferită; de exemplu, unul va accepta că premisa determină esenţa şi definiţia subiectului, iar celălalt va considera că ea determină pur şi simplu doar un fapt care, din întîmplare, este adevărat

despre subiect. Dar, în al dcjilea rînd, obiectele cunoaşterii şi ale opiniei nu mai sînt aceleaşi cu cele ald opiniei adevărate sau false. Opiniile false sau adevărate

sînt „despre acelaşi lucru" prin faptul că sînt despre acelaşi subiect, dar ele sînt totodată despre „lucruri diferite" în măsura în care asertează predicate diferite jale acestui subiect. La fel, cunoaşterea şi opinia pot să conducă împreună laljudecata că omul este un animal, dar una afirmă că „animal" este despre esenţa omului, iar cealaltă că „animal" este un atribut pe care omul îl are d)n întîmplare.

Definiţia

în cea de a doua carte,JAristotel pune problema considerării demonstraţiei ca instrument prin ^are se ajunge la *definiţie.* Toate cele patru mari tipuri de probleme, „că"-jil, „de ce"-ul, „dacă"-ul, şi „care"-ul[146] au în vedere termenul mediu. A întreba *dacă A este* sau *dacă A este B* înseamnă a întreba dacă există un termen mediu explicativ pentru existenţa sa sau pentru faptul de a fi B; a întreba *care A este* sau *de ce A este B* înseamnă a întreba care este acest termen mediu.[147] Noţiunea de termen mediu este mai uşor de aplicat întrebării, dacă (sau de ce) A este B". Căutăm astfel elementul din esenţa lui A cape face ca A să aibă proprietatea B. Ce înţelege Aristotel prin termenul mediu care explică *simpliciter* faptul de a fi al lui A? Aici nu se pune problema unui termen silogistic mediu, deoarece nu există doi termeni între care el să se afle: există doar termenul A. „Termenul mediu" este pur şi simplu folosit aici, printr-o extensie de sens, în locul noţiunii de „cauză esenţială". Aristotel vrea să spună că a întreba *„dacă* A este" înseamnă a întreba cjlacă există o esenţă inteligibilă care răspunde la acest nume şi că a întrebja *„care* A este" înseamnă a căuta să dezvălui această esenţă printr-o definiţie. Dar, în ansamblul ei, aplicarea întrebării „de ce", ca şi a noţiunii de termen mediu, la substanţe este întrucîtva nefiresc. Ceea ce susţine Aristotel este că orice căutare a definiţiei unui atribut este căutarea unui termen mediu care să lege atributul de subiect şi care să arate de ce unele jsubiecte au atributul respectiv. Dacă luna este eclipsată din pricina faptului că lumina soarelui este oprită să ajungă la ea prin interpunerea pămîntuţui, atunci definiţia eclipsei de lună este „privarea lunii de lumină datorată interpunerii pămîntului". Adevărata definiţie a unui atribut, singura definiţiej care este mai mult decît o simplă explicaţie a utilizării cuvîntului, este definiţia care exprimă cauza eficientă sau cauza finală a apariţiei atributuliji. Astfel, *demonstraţia* atributului ca decurgînd în mod necesar din unele cauze necesită doar o transformare verbală care-i asigură *definiţia.*

După o discuţie dialec'tică ce urmărea să arate că nu putem dovedi prin silogism, prin diviziune, prin definiţia lucrului sau a opusului acestuia sau

prin orice alt mijloc[148] ce este un lucru, Aristotel trece[149] la o explicaţie pozitivă a relaţiei dintre demonstraţie şi definiţie. Dacă vrem să ajungem la o definiţie cu ajutorul unei demonstraţii, trebuie să plecăm de la o cunoaştere parţială a naturii *definiendum-ului,* adică de la o definiţie nominală a lui, cum ar fi definiţia eclipsei ca pierdere de lumină. Acum ne întrebăm dacă există un termen mediu prin care să arătăm că luna suferă o astfel de pierdere. Putem găsi termenul mediu: „incapabil de a lăsa umbră, deşi nu există nimic între lună şi noi"; adică, putem deduce privarea lunii de lumină dintr-un simptom al ei. Asta nu ne va conduce la o definiţie adevărată a eclipsei. Dar putem găsi termenul mediu care exprimă cauza eclipsei; putem construi silogismul următor: „Orice lucru care are un alt corp interpus între el şi sursa de lumină este privat de lumină. Luna are un alt corp (pămîntul) ce se interpune între ea şi sursa sa de lumină. Deci: luna este privată de lumină." Iar această demonstraţie a existenţei eclipsei, în care pornim de la existenţa cauzelor sale, trebuie reconstruită doar pentru a da o definiţie a eclipsei prin referire la cauzele sale — „eclipsa este privarea lunii de lumină datorată interpunerii pămîntului între ea şi soare". Deci, dată fiind o

definiţie nominală a unui atribut sau eveniment *per genus et subjectum,* putem avansa pînă la o definiţie adevărată a *sa. per genus et subjectum et causam.* Nu trebuie să demonstrăm definiţia, ci trebuie să o obţinem cu ajutorul demonstraţiei.

Doar atributele şi evenimentele pot fi astfel definite. Pe de altă parte, obiectele primare ale unei ştiinţe, ca de exemplu unitatea din aritmetică, nu au alte cauze decît pe ele însele, astfel că doar o definiţie nominală este posibilă în cazul lor; ea trebuie pur şi simplu asumată sau făcută cunoscută într-un mod care va fi descris mai jos.[150] Există deci trei tipuri de definiţii: (1) definiţia nedemonstrabilă a unui termen primar, (2) demonstraţia adevărată sau cauzală a unui atribut sau eveniment care comprimă conţinutul unui silogism într-o singură propoziţie şi (3) definiţia nominală a unui atribut sau eveniment, care corespunde concluziei unui silogism fără premise.[151] Se poate observa că aceste trei tipuri sînt legate unul de altul, cum sînt legile naturii, legile derivate şi legile empirice ale lui Mill.

Aristotel continuă[152] prin a arăta că fiecare din cele patru cauze — formală, materială, eficientă sau finală — poate funcţiona ca termen mediu prin care se dovedeşte existenţa termenului a cărui cauză este. E demn de remarcat faptul că, în acest pasaj (poate cel mai timpuriu în care este amintită), cauza materială apare într-o înfăţişare diferită de cea pe care ea o are îndeobşte la Aristotel. Ea este descrisă ca fiind „condiţiile din care rezultă că un lucru dat este", iar acestea se identifică cu premisele necesare demonstrării concluziei. In *locus classicus* pentru cele patru cauze, „ipotezele (sau premisele) concluziei" sînt prezentate ca exemplu de cauză materială[153], alături de alte exemple mai simple — bronzul statuii, literele cuprinse într-o silabă etc. Este ca şi cum în *Analitica secundă* am avea de-a

face cu o concepţie mai limitată din care noţiunea de cftuză materială de mai tîrziu a fost obţinută ulterior printr-o analogie între relaţia premiselor cu concluzia şi cea a materiei cu lucrurile formate. Capitolul pare o realizare timpurie a gîndirii lui Aristotel, deoarece el ne dbzvăluie confuzii considerabile.

După ce anterior a ilustrat cum se trece de la o definiţie noncauzală la una cauzală, Aristotel continuă[154] prin a lua în considerare felul în care este stabilită prima dintre ele. O *infima species* trebuie definiţia prin enumerarea unei mulţimi de atribute esenţiale ei, care se extind fiecare în parte dincolo de specii, dar care laolaltă sînt coextensive cu ea. Pînâ; aici, Aristotel nu adoptă metoda platoniciană a definiţiei prin diviziune; mptoda sa este pur şi simplu cea a construirii atributelor unul cîte unul pîn^ ce ajungem la o mulţime coextensivă cu lucrul de definit. Dar, cînd Arjistotel ia în considerare mai atent metoda obţinerii definiţiilor[155], el admitb că diviziunea are o anumită valoare. Este adevărat că ea nu arată nimic, d&r (1) ne asigură că trăsăturile vor fi luate în ordinea corectă. Putem împărţi animalele în domestice şi sălbatice, dar nu putem diviza lucrurile doţnestice în animale şi altceva, deoarece animalele sînt singurele lucruri care [(strict vorbind) pot fi domesticite. Prin urmare, dacă ne folosim de metoda diviziunii, va trebui să evităm a da definiţia omului într-o ordine iraţională ţum ar fi: „domesticit, animal, biped"; vom pune trăsăturile sale în ordiriea corectă — „animal, domestic, biped". (2) In plus, diviziunea conferă şji un alt avantaj: ne spune cînd definiţia unei *infima species* dată de noi este completă. Dacă prin definiţie trecem de la gen la diferenţa ce nu îi este proximă, am putea descoperi că genul ca întreg nu este epuizat de această qliferenţă şi de coordonatele ei; nu orice animal este fie cu aripile întregi, fie cu aripile despicate. Dacă ţinem seama în permanenţă de problema divizării genului, vom reuşi

să nu omitem nici una dintre diferenţele intermejdiare de care avem nevoie pentru definirea speciei. Cele trei lucruri denjine de reţinut sînt: (1) să luăm drept caracteristici ale speciei doar atributele care aparţin esenţei ei; (2) să le luăm în ordinea corectă, mergînjl întotdeauna de la determinabil la determinat; (3) să luăm *toate* caracteristicile necesare pentru a delimita *definiendum-ul* de orice altceva.

După ce a enunţat astfel aspectele prin care definiţia se poate folosi de demonstraţie, Aristotel continuă[156] prin a spune de c^ altceva anume are nevoie definiţia unui gen. Este nevoie, după ce genul a fost divizat în *infima species* ale sale şi acestea au fost definite, să căutăm elbmentele comune în definiţiile lor, eliminînd ca irelevante pentru gen toate elementele necomune tuturor speciilor. Asemenea diviziunii, acest proces nu trebuie să se producă *per saltum;* trebuie să fim gata să trecem la fiecare etapă de la genul aflat imediat deasupra speciei a cărei definiţie tocmai am stajbilit-o şi să ajungem la genul suprem definibil doar după ce am procedat pxintr-o generalizare graduală. Trebuie să fim gata să descoperim uneori că speciile despre care

credeam că aparţin unui anumit gen se dovedesc a fi de fapt ale unor genuri diferite, avînd un anumit nume doar datorită unei ambiguităţi. Să presupunem că vrem să definim orgoliul. Orgoliul lui Alcibiade, Ahile şi Aiax este incapacitatea de a face faţă insultei; cel al lui Lysandru şi Socrate este indiferenţa faţă de soartă. Termenul nu are un singur înţeles şi nici o singură definiţie.

Deşi semnificaţia dată de Aristotel procesului diviziunii combinate şi al generalizării — care este într-adevăr metoda adevărată de a ajunge la definiţii noncauzale corecte — nu este întotdeauna uşor de înţeles, el îl descrie cu succes în acest capitol.

La începutul *Analiticii secunde* Aristotel insistă asupra faptului că, deoarece ştiinţa tinde către propoziţii „universale", adică „interschimbabile"[157], în care subiectul şi predicatul sînt coextensive, premisele sale trebuie să fie, de asemenea, interschimbabile. El se întreabă acum dacă trebuie cauzele şi efectele să fie neapărat coextensive. Intr-o nouă formulare, întrebarea este: „poate fi dedusă existenţa cauzei din cea a efectului, aşa cum cea a efectului poate fi inferată din cea a cauzei"[158], sau (în alte cuvinte), „pot exista mai multe cauze pentru un singur efect?"[159] Răspunsul lui Aristotel este că înţelesul autentic al cauzei implică faptul că prezenţa cauzei poate fi dedusă din cea a efectului. Faptul că un efect este prezent în absenţa cauzei sale presupuse arată doar că presupusa sa cauză nu este cea adevărată. Orice problemă ştiinţifică este o problemă universală, o problemă al cărei subiect şi al cărei predicat sînt coextensive; dacă întrebăm „de ce subiectul C are atributul A", vrem să spunem că tocmai C (nu şi alt lucru) este cel ce are atributul A. Fie silogismul:

Toţi B sînt A,
Toţi C sînt B,
Deci: Toţi C sînt A.

Aici B este un atribut esenţial al lui C şi cauza proprietăţii A. Dacă concluzia este simplu convertibilă, este uşor de observat că tot astfel trebuie să fie şi premisele, şi deci cauza B este coextensivă cu efectul A.

Se va observa că această doctrină este adevărată dacă, aşa cum susţine şi Aristotel, ea se enunţă prin referire la idealul ştiinţei. Căci ştiinţa tinde către propoziţii „interschimbabile", neputîndu-se mulţumi doar cu o mulţime de cauze. Dar, pînă aici, Aristotel nu a ţinut cont de dificultăţile pe care le întîmpină ştiinţa de-a lungul evoluţiei sale. Ea poate să specifice extrem de rar orice subiect căruia îi aparţine un anumit atribut; ea descoperă că atributul apare în acest

subiect sau în altul, dar nu poate şti în care alte subiecte mai apare şi cu atît mai puţin care este genul ce le cuprinde pe toate. Atunci, ea trebuie să pună întrebarea: „de ce *acest subiect C* are atributul A"; astfel, să se mulţumească doar cu un B coextensiv nu cu toţi A, ci doar cu „A din C". Iar acesta va fi adeseori ceva diferit de acela care constituie cauza lui „A din D". Atunci, prezenţa lui B *nu poate* fi dedusă în

toate cazurile din prezenţa lui A, iar A *va* avea mai mult de o singură cauză. Posibilitatea cunoaşterii cauzelor nereciproce ale unui efect înainte de cunoaşterea cauzei reciproce este clar exprimată de Aristotel.[160]

Cunoaşterea principiilor prime ale ştiinţei

în mare parte, *Analitica secundă* tratează demonstraţia, cea care presupune cunoaşterea primelor premise care nu sînt cunoscute în sine prin demonstraţie. La sfîrşitul cărţii[151], Aristotel abordează problema modului în care acestea sînt cunoscute. Care este facultatea prin care le cunoaştem; cunoaşterea este dobîndită sau este latentă în noi de la începutul vieţii? Este greu de presupus că cunoaşterea premiselor, care trebuie să fie cea mai sigură dintre toate, se află în noi de la început, fără să ştim; este la fel de greu de văzut cum ar putea fi primită, dacă nu este prezentă de la început, deoarece (spre deosebire de cunoaşterea demonstrativă) ea ar trebui să poată fi obţinută fără a avea la bază o cunoaştere preexistentă. Pentru a evita aceste două dificultăţi, trebuie să presupunem că se porneşte de la o facultate modestă din care se poate dezvolta cunoaşterea. Aristotel consideră că o astfel de facultate este percepţia, putinţa de a deosebi, înnăscută în orice animal. Primul stadiu în evoluţia de la simţ la cunoaştere este memoria, „urma lăsată de percepţie" după consumarea momentului percepţiei. Următorul stadiu este „experienţa" sau elaborarea, pe baza amintirilor repetate despre acelaşi lucru, a unei concepţii, fixarea unui universal. în schimb, aceasta este originea artei, în măsura în care interesul este îndreptat către devenire, şi a ştiinţei, în măsura în care interesul vizează fiinţa. Trecerea de la particular la universal este asemenea regrupării unei armate împăştiate prin aşezarea în poziţie de drepţi a soldaţilor unul după altul, pînă ce întreaga trupă revine la starea de disciplină. Trecerea este posibilă deoarece însăşi percepţia posedă elementul universalului; e adevărat că percepem un lucru particular, dar ceea ce percepem în el sînt trăsăturile pe care le are în comun cu alte lucruri. De la primul element al universalului trecem, fără întrerupere, prin sfere din ce în ce mai înalte de universalitate, pînă ce ajungem la universalele supreme, „neanalizabilele". Trecerea de la particulare la universalele inerente lor este considerată inducţie; ni se spune că înţelegerea universalelor ce vor deveni primele premise ale ştiinţei trebuie să fie opera unei facultăţi mai înalte decît ştiinţa — ea nu poate fi decît raţiunea intuitivă. Această splendidă explicaţie a evoluţiei neîntrerupte de la simţ la raţiune are un aspect neclar (pentru a nu mai menţiona şi altele). Mai precis, care sînt „obiectele prime" cunoscute prin raţiune intuitivă? Marea parte a limbajului se referă la înţelegerea conceptelor, astfel că lucrurile prime trebuie să fie obiectele supreme, neanalizabile, ale concepţiilor, altfel spus, categoriile. Dar cunoaşterea categoriilor nu este un punct de plecare suficient

pentru o gîndire demonstrativă. Principiile prime ale ştiinţelor sînt axiomele, definiţiile şi „ipotezele" sau presupunerile existenţei obiectelor primare ale ştiinţei.[162] E posibil ca Aristotel să fi admis distincţia chiar aici. După ce a descris ascensiunea de la particularele sensibile la conceptele universale, el spune că „este deci evident că trebuie să cunoaştem primele principii cu ajutorul inducţiei. Căci în acest chip ne dezvăluie generalul."[163]Adică se pare că

dincolo de progresul de la percepţia particularelor la concepţia universalelor, acceptă un avans de la judecăţi particulare, cum ar fi „acest lucru nu poate avea culori diferite în aceeaşi parte a sa", la cele universale, cum ar fi legea contradicţiei şi alte principii prime ale ştiinţelor.[164]

Topicele

Topicele se pot discuta şi mai succint. După toate aparenţele, lucrarea se împarte în două părţi: (1) Cărţile II-VII.2, tratatul originar, o colecţie de TOTTOI sau locuri comune ale argumentului, împrumutate în mare măsură din Academie[165]; aparent, această secţiune a fost scrisă înaintea descoperirii silogismului.[166] (2) Cărţile I, VII.3-5 şi VIII, o introducere şi o concluzie scrise după descoperirea silogismului, dar înainte de scrierea *Analiticelor. Respingerile sofistice* sînt probabil mai tîrzii decît *Topicele,* dar mai timpurii decît *Analiticele.*

Scopul *Topicelor* este „de a găsi o metodă, prin care să putem argumenta despre orice problemă propusă, pornind de la propoziţii probabile, şi prin care să putem evita să cădem în contradicţie"[167]; adică, să putem susţine cu succes fiecare din părţile implicate în toate discuţiile dialectice — partea „celui care întreabă" (principalul interlocutor care-i pune întrebări adversarului şi deduce din orice răspuns primeşte) sau a „celui care răspunde". Cu alte cuvinte, intenţia noastră este să studiem silogismul dialectic. El este distinct de cel ştiinţific prin faptul că premisele sale nu sînt adevărate şi imediate, ci doar probabile, adică aşa cum apar drept probabile tuturor, sau majorităţii, sau înţelepţilor. Pe de altă parte, el este distinct de simplul silogism contestabil prin faptul că raţionează corect, pornind de la premise realmente probabile, în timp ce celălalt porneşte cu raţionamentul de la premise care doar par probabile, sau raţionează incorect.[168] Dialectica nu are o valoare absolută precum ştiinţa, dar nu este nici o ocupaţie fără de valoare precum argumentarea făcută doar de dragul argumentării. Studiul ei are trei utilizări principale — (1) în ve<3erea unei gimnastici mentale. (2) în vederea capacităţii de a discuta în contradictoriu cu persoanele pe care le întîlnim; dacă ne-am familiarizat cu opiniile majorităţii şi cu ceea ce decurge din ele, am putea dezbate cu oamenii pornind de la propriile lor premise. (3) A treia utilizare este în folosul ştiinţelor, în două sensuri: (a) Dacă sîntem capabili să argumentăm probleme atît *pro,* cît şi *contra* ar trebui să recunoaştem mai

bine adevărul şi falsul cînd le întîlnim, iar (b), (
principiile prime ale ştiinţelor nu pot fi demon;
abordate cel mai bine prin studiul opiniilor ce
dialectica.[169] Adevăratul studiu al dialecticii di
precădere din perspectiva primelor două puncte i
face mai nimic pentru a arăta cum ne poate a
ştiinţelor. Afirmaţia conform căreia primele princ
pe calea dialecticii nu este nicăieri pusă în legătu
ele sînt tratate prin inducţie; dar trebuie să ne ami
din cele două moduri de argumentare proprii d
exemplu al stabilirii principiilor prime prin dialej
Metafizica F pentru legea contradicţiei şi a terţului
Aristotel începe prin a lua în considerare *ăv|*
subiect şi predicat exprimabile în premisele din
sau în problemele aduse în discuţie. Predicatul oj
nu este convertibil cu subiectul. Dacă este con\j
subiectului, caz în care el este *definiţia* sa, fie nu,;
Dacă nu este convertibil, fie este un element al i
genul subiectului[172], fie nu este, şi atunci el este u

clasificarea predicabilelor dată de Aristotel pe car
rost socotind că *speciile* sînt al cincilea predic
explicaţia dată de Aristotel nu este (cu o excepţi<
desemnează atributele accidentale) similară celei
subiectului, deoarece tratarea aristotelică se con
speciilor, pe care le are întotdeauna în vedere, şl
într-o anumită privinţă, însuşi Aristotel şi-a m
predicabilelor. In pasajul de faţă, distincţia di
estompată. Ca şi genul, diferenţa este considerată
diferenţă este. Doctrina la care se face aluzie
secundă[114]*:* ea afirmă că o definiţie se face prin ;
care fiecare este în parte mai larg decît termeni
împreună coextensivi lui. Pe de altă parte, în *Mei*
că fiecare diferenţă enunţată ar trebui să fie o di
dente şi că ultima diferenţă ar trebui să fie coex
Analitica secundă[116] demonstrează că el se îndre
Fiecare premisă şi fiecare problemă priveşte
cabile; cu alte cuvinte, problemele care pot fi ad
următor: „este « animal cu picioare, biped » defir
« animal» genul omului sau nu?", iar întrebările
poate pune celui care răspunde (asumîndu-şi răsp
acelaşi fel. Alături de problemele şi premisele leg
grupate şi altele, mai puţin corelate cu ele. Deci
constitui niciodată definiţia unui alt cuvînt, deşi
moşul este adecvarea" este relevantă pentru prot

)ment ce nici chiar ştiinţific, ele pot fi , aşa cum permite *ice* este realizat cu
ere[170]; Aristotel nu lalectica în studiul B ştiinţei sînt tratate :ealaltă afirmaţie că
ă inducţia este unul Leii[171] (cel mai bun ;ste argumentul din îs).
tea relaţiilor dintre lecurg argumentele i propoziţii este sau [, fie descrie esenţa
ci este o *proprietate.* iei, caz în care este *dent.*[m] Aceasta este ir a complicat-o fără
Poziţia speciilor în azul judecăţilor care licabilelor, ci celei a : din judecăţi
asupra upra individualelor, it mai tîrziu doctrina en şi diferenţă este irgă decît
cea a cărei seşte şi în *Analitica* ■ea atributelor dintre lefinit, dar care sînt 7[175],
Aristotel afirmă ă a diferenţei prece-ă cu *definiendum-vX.* tre această doctrină, au
altul dintre predi-discuţie sînt de tipul nului sau nu?", „este *X* cel care întreabă
le le ca premise) sînt de ict de predicabile sînt tigur cuvînt nu poate poziţie
precum „fru-definiţiei. Identitatea

numerică nu înseamnă că un cuvînt poate fi folosit pentru definirea celuilalt, însă diferenţa numerică arată că el nu poate fi folosit astfel.[177] în acest fel, toate problemele pot fi reduse la unul sau altul dintre predicabile, astfel că predicabilele formează cadrul necesar tratării complete a problemelor şi a locurilor comune permise în discuţia lor. Cartea a Ii-a şi a IlI-a tratează problemele accidentului, Cartea a IV-a şi a V-a pe cele ale genului şi respectiv ale proprietăţii, iar Cartea a Vi-a şi a Vil-a pe cele ale definiţiei.

Trei dintre principalii termeni ai tehnicii dialectice sînt: „premisa", „problema" şi „teza". O premisă dialectică este „o chestiune" (în mod strict, desigur, un răspuns) „care apare probabilă fie tuturor, fie majorităţii, fie înţelepţilor". Nu orice chestiune care poate fi adusă în mod adecvat în discuţie în faţa unui interlocutor poate fi ridicată la rangul de problemă în discuţie. O problemă trebuie să fie o chestiune care stîrneşte un interes fie practic, fie unul teoretic, iar asupra ei fie nu există o opinie răspîndită, fie există o diferenţă de opinie între mulţime şi înţelepţi, sau în mulţime, sau printre înţelepţi. în plus, nu

fiecare problemă este o teză; o teză este „o opinie paradoxală a unor filozofi celebri" sau o concepţie care, deşi poate nu este susţinută de nimeni, poate fi justificată prin argument. Aristotel adaugă cu un bun-simţ ce îi este caracteristic că nu toate problemele şi nu toate tezele merită să fie discutate, ci doar acelea care pot fi înfăţişate de cei care au nevoie de argument, nu de pedeapsă sau de lipsa unei percepţii[178]; nu trebuie să discutăm dacă trebuie să-i cinstim pe zei şi să-i iubim pe părinţi, nici dacă zăpada este albă.[179]

Nu dispunem nici de spaţiu aici şi nici nu avem intenţia să-l urmărim pe Aristotel în elaborata explicaţie a TOTTOI, ascunzătorile din care raţionamentul dialectic trebuie să-şi scoată la lumină argumentele. Discuţia aparţine unui mod de gîndire apus; el reprezintă unul dintre ultimele eforturi ale acelei mişcări a spiritului grecesc către o cultură universală care încearcă să discute orice fel de subiect fără a-i studia principiile prime proprii lui, cunoscut de noi sub numele de mişcarea sofistă. Ceea ce îl distinge pe Aristotel de sofişti, cel puţin aşa cum sînt ei descrişi atît de el, cît şi de Platon, este că scopul său este de a-i ajuta pe cei care-l audiau şi pe cei care-l citeau, nu să cîştige foloase sau glorie printr-o falsă aparenţă de înţelepciune, ci să discute chestiuni într-o manieră pe cît se poate de inteligentă cînd nu se deţin cunoştinţe speciale. El însuşi a indicat însă o cale mai bună, cea a ştiinţei; chiar *Analiticele* sale au făcut ca *Topicele* să devină depăşite.

Respingerile sofistice

Respingerile sofistice sînt o anexă interesantă a *Topicelor*. Expresia[180] înseamnă literal „confruntări sofistice", sofistul fiind considerat în principal spiritul negativ care-şi propune să-l încurce pe omul cinstit prin respingerea aparentă a opiniilor împărtăşite de acesta. Dar metodele respingerii sofistice

sînt cele pe care sofistul 1 teze, astfel că *Respingeri* ficarea aristotelică a eror: ale erorilor, sună astfel: limbaj şi cele-£are nu de

(1) Echivocaţia[182], ad

(2) Amfibolia, adică uşor în limba greacă, un a decide care cuvînt este

(3) Compoziţia dato capabil să meargă, cîn< meargă cînd stă jos.

(4) Diviziunea, dator; trei; dar nu rezultă de ai

(5) Accentuarea, adi accentuarea greşită a un! locul unuia ascuţit).

(6) Forma expresiei, exemplu, a presupune deoarece are aceeaşi fo

Erorile *extra dictione*

(1) Accidentul *(acei,* pentru un lucru este ade Coriscos este altceva d deduce că el, Coriscos,

(2) *A dicto secundum* relativ cu unul absolut), rezultă de aici că acel c calităţi opuse în diferit calităţi ale sale în mod

(3) *Ignoratio elenchi]* realizează ceea ce implii aparţine subiectului treb> s-a arătat că aparţine su cu un nume ambiguu; aspect, relaţie, fel şi tim să fie dedusă cu necesit dublu cît şi non-dublu dublul lui trei.

(4) *Petitio principii* (a) a dovedi o propoziţi dovedi din premise care paralelelor cu ajutorul

va folosi pentru a-şi dovedi *le sofistice* sînt un studiu al er or, cea care stă la baza tutun există două tipuri principale Jnd de el. Erorile *in dictione* (' că ambiguitatea într-un singi mbiguitatea în structura unc le ordinea cuvintelor nu este subiect şi care obiect); ată alăturării incorecte a cui stă jos; dar nu rezultă de aip

|tă separării incorecte a cuvint| i că cinci este doi şi este trei. ă interpretarea incorectă a c i cuvînt (de exemplu, cu un

el de bine propriile i în general. Clasi-elorlalte clasificări ele care depind de

imbaj) sînt[181]: ;uvînt;
ropoziţii (ilustrată temei sigur pentru
telor. Un om este că este capabil să
or. Cinci este doi şi
scursului scris prin bcent circumflex în
dică inferenţa incorectă din f ă expresia „suferind de o t
ă flexionară ca şi „lovind" sj
(în afara limbajului) sînt: |*ens)* este presupunerea că da arat şi pentru
accidentele sa' cît Socrate iar Socrate este ste altceva decît om. *uid ad dictum simpliciter* (coi
acă ceva ce nu există este o va există pur şi simplu. în p părţi ale sale, nu este
corec 'solut.
(ignorarea respingerii) dato ă respingerea; atributul desr ie să fie exact de
acelaşi fel c ectului, nu un atribut cu acel
buie dovedit că nu aparţine în care s-a spus că aparţine te din premisele date.
Nu do acă arătăm că el este dubi
jma gramaticală; de lă" este o acţiune jafi „construind".
ceva este adevărat Sau *viceversa.* Dacă |n om, atunci nu se
ndarea unui termen :ctul unei opinii, nu ;, dacă un lucru are ă predicăm ambele
jtă faptului că nu se care se arată că nu ^tributul despre care ş *l* nume sau
eventual Obiectului în acelaşi respingerea trebuie |dim că doi este atît lui unu
dar nu este
lua drept dovedit ceea ce tijeibuie dovedit) adică
asumîndu-şi exact aceeaşi p)r|>poziţie; sau (b) a o
fi trebuit dovedite cu ajutorul ei, ca şi construcţia
iei metode care presupune în|s|şi construcţia para-

Ielelor. Variantele formale ale unei *petitio principii* reale, cît şi ale celei aparente sînt explicate de Aristotel în altă parte.[183]
(5) *Fallacia consequentis* (eroarea consecvenţei), adică conversia simplă a propoziţiei care nu ar trebui convertită. Aceasta este ilustrată prin inferenţele greşite din percepţie (ca atunci cînd o substanţă galbenă care este de fapt fiere este luată drept miere — întrucît mierea este galbenă) şi prin utilizarea greşită a dovezii prin semne.
(6) *Non causapro causa* (a lua drept cauză ceea ce nu este cauză), în care falsitatea evidentă a unei concluzii este invocată pentru a respinge o propoziţie care nu este de fapt una din premisele din care s-a dedus concluzia. De exemplu, „dacă sufletul şi viaţa sînt acelaşi lucru, atunci, deoarece naşterea este contrara distrugerii, contrara unei anumite distrugeri va fi o anumită naştere; dar moartea este o distrugere şi contrara vieţii; deci viaţa este naştere. Dar aceasta este imposibil; deci sufletul şi viaţa nu sînt identice." Propoziţia pe care trebuia să o respingem nu a fost folosită ca premisă şi deci nu este combătută prin obţinerea unui rezultat fals.
(7) *Fallacia plurium interrogationum ut unius* (unirea mai multor întrebări în una), adică „sînt toate aceste lucruri bune sau nu sînt bune?", cînd de fapt unele sînt bune iar altele nu.
Doctrina aristotelică a erorilor nu are aceeaşi valoare peste tot. Unele erori sînt simple jocuri de cuvinte pe care nu le-ar accepta nici cel mai naiv om. Altele, deşi mai înşelătoare, sînt extrem de artificiale. Dar în privinţa unor erori — echivocaţia, accidentul, *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, ignoratio elenchi, petitio principii,* consecvenţa, *non causa pro causa* — Aristotel a indicat cele mai importante dintre toate erorile, nu numai pe cele adoptate doar pentru

înşelarea altora, ci şi pe cele care îi înşală chiar pe vorbitori[184]; tratarea sa ţine cont de multe dintre cele mai subtile pericole la care este expusă raţiunea; şi aici, ca şi în întreaga sa logică, Aristotel este un deschizător de drumuri.[185] Clasificarea nu este nicidecum perfectă. Aristotel însuşi observă că anumite argumente false pot fi catalogate ca aparţinînd mai mult decît unei singure erori luate în considerare[186] şi că toate erorile pot fi tratate ca variante ale lui *ignoratio elenchi.*[1*kl] însă teoreticienii de mai tîrziu au considerat că este necesar să urmeze calea sa; acolo unde s-au îndepărtat de ea, au reuşit doar de puţine ori să îndrepte lucrurile. în multe cazuri, sensul aristotelic a fost greşit interpretat, iar în alte cazuri sfatul său a fost complet ignorat prin aplicarea încăpăţînată a termenilor lui la cu totul alte tipuri de eroare.

Note

1 *Met.* 1025b25.

2 Sau „poetice" (7toir|TXKfi), conform traducerii lui Şt. Bezdechi din *Metafizica;* provine de la verbul Jtoieco, „a face", „a produce", „a executa" *(n. t.).*

3 *Ib.* 1026al8.

4 Deşi vorbeşte o dată despre „ştiinţa analitică" *(Rhet.* 1359blO).

5 *P. A.* 639a4 ; ***Met.*** 1005b3, 1006a6 ; *E. N.* 1094b23.

6 Conform lui *Alexandru din Afrodisia* (200 d.Cr.).

7 In secolul al Vl-lea.

8 *An. Pr.* 47a4 ; *An. Post.* 91bl3 etc.

9 *Cat.* Ial6.

10 _lb25.

11 In sensul de „înrîurire", „acţiune asupra subiectului" (n. f).

12 *Top.* 103b23.

13 *An. Post.* 83bl5. Cf. cu *Phys.* 225b5-9, 226a23-25.

14 *Cat.* 6b6—11, 8al7-28. Astfel, ştiinţa este un jtpoţxi, dar ştiinţele particulare nu sînt, IIa23-32; OTOCTK; este un Jtpoţti, dar to krtâvoa nu este, 6bll.

15 De *Int.* 2, 3 şi *Poet.* 20, a cărei autenticitate stă sub semnul întrebării, adaugă conjuncţia şi articolul.

16 De exemplu, cantitatea şi calitatea includ anumite nume şi unele adjective, 4b23, 9a29.

17 De exemplu, de către A. Gercke în *Arch.f. d. Gesch. d. Phil.* IV. pp. 424-441.

18 251 ş. urm., în special 254d.

19 185dl0.

20 Această perspectivă apare clar exprimată în lucrarea lui O. Apelt *Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie.*

21 Sau „sens", engl. *meaning (n. t.).*

22 ***Cat.*** **2ali.**

23 Ia29, 23. Cred că distincţia explicită dintre calităţile, cantităţile etc. individuale şi calităţile, cantităţile etc. generale, ale căror instanţe sînt cele individuale, nu apare în nici un alt loc în opera aristotelică. Nici Aristotel, nici filozofia de mai tîrziu nu au făcut distincţia dintre universal şi particular, cu excepţia categoriei substanţei. însă prof. Stout a susţinut (în *Proc. ofthe Brit. Acad.,* voi. X) recent o distincţie similară. „O trăsătură ce caracterizează un lucru concret sau individual este la fel de particulară ca lucrul sau individul caracterizat. Cît priveşte două bile de biliard, fiecare îşi are rotunjimea sa particulară separată şi distinctă de cealaltă, aşa precum bilele de biliard sînt separate ele însele."

24 Capitolele 5-9. Capitolele 10-l5 sînt îndeobşte considerate apocrife.

25 Simpla înţelegere este numită vorjoiţ, de exemplu în *De An.* 111,6. Expresia ei în limbaj este (pâoiţ, *De Int.,* 16b27, 17al7 *şi Met.* 105Ib25. Uneori însă, *(ţkaic,* este folosită ca echivalent pentru afirmaţie, iar alteori acoperă sensul de afirmaţie şi negaţie.

26 *Met.* 1051b24.

27 *Met.* 1027b27 *; De Int.* 16alO.

28 *Met.* 1051b24, 1052al; *De An.* 430b28.

29 *De Int.* 16b27, 17al7.

30 *Met.* 1027b27, 1051bl7.

31 OeA«.429bl4,430b30,431bl3;Mef. 1025b31, 1035a26.

32 1045a36.

33 *An. Post.* 75b32, 94a2, 12.

34 16a7.

35 *Ib.* 9-l4.

36 430a27.
37 430b3.
38 **Cf. *Phys.*** 184a2l-bl4.
62
Logica
39 *Met.* 105 Ib3, cf. cu 1011b27.
40 16al7, 17al0, 19blO; cf. Platon, *Soph.* 261e ş. urm.
41 16al9ş. urm.
42 16b6-8, 19-21.
43 16a30-33,bl2-l5.
44 19bl4-l9.
45 20a3-l5.
46 Pe care logicienii au numit-o mai tîrziu „propoziţia celui de-al treilea adiacent".
47 19bl9-20, a3, 21b26-33.
48 2U24-33.
49 Ceea ce bine subliniază Case în *Enclydopaedia Britannica,* 11, II., p.512.
50 *De Int.* 17a8 ş. urm.; *An. Post.* 86b33-36; *Met.* 1008al6-l8.
51 *Met.* 1017a3l-35.
52 *E.N.* 1139a21 ş. urm.
53 *An. Post.* 86b37-39.
54 *An. Post.* 1.15.
55 *Met.* 996bl4-l6.
56 Bradley, *Principles of Logic* 1, III.
57 *De Int.* 19b24-35, 20a23-26; *An. Pr.* 25b22 ş. urm., 51b3l-35, 52a24-26.
58 *De Int. 1.*
59 *De Int.* 17a38; *An. Pr.* 43a25-32.
60 *An. Pr.* 25al4-26.
61 A subiectului în predicat, *(ti. t.).*
62 De exemplu în propoziţiile: *imb xo* A Eivai, ev otao t© A eivai.
63 24al7-22.
64 26a28-33.
65 *An. Pr.,* I. 4-22.
66 43a25-43.
67 *De Int.* 21a34-37; cf. *An. Pr.* 25al ş. urm. 29b29-32.
68 *Delnt.* 21b26-33; 22a8-l3.
69 *An. Pr.* 32al8-20; *Met.* 1019b28-30.
70 De exemplu, *De Int.* 21b35-37.
71 *An. Pr.* 25a37-39.
72 32a20.
73 *Met. |0|9b?>2; De Int.* 23a6-l8.
74 „împrejurări", engl. *cases (n. t.).*
75 *An. Pr.* 25a37-bl8, 32b4-l8; *De Int.* 19a7-22.
76 Cf. pp. 77-81, 82 ş. urm., 158, 193.
77 *Delnt.* 12.
78 *Delnt.* 13.
79 *An. Pr.* 1.8-22.
80 *Delnt.* 17a20-22.
81 *An.Pr.46a33.*
82 „Argument" în traducerea lui D. Ross, „discurs" în traducerea lui A. J. Jenkinson *(n. t.).*
83 *An. Pr.* 24bl8-22; cf. *Top.* 100a25-27.
84 *An. Pr.* I. 23.
85 Desigur, doar o analogie foarte generală.
86 *An. Pr.* 25b32-35.
87 Bramantip, Camenes, Dimaris.
63
ARISTOTEL
88 *An. Pr.* 29al9-26.
89 53a3-l2.
90 Eiceeoiş.
91 *An. Pr.* 28*22-26.
92 în geometrie, £K6£0IC;, sau expunerea situaţiilor particulare, este foarte importantă.
93 *An. Pr.* 1.8-22.
94 *An. Pr.* 40b25 ş. urm., 41a22-bl.
95 41a23-37, 50a29-32.
96 41a37-bl.
97 50al6-l9.

98 Sextus Empiricus, *Schiţe Pyrrhoniene,* 11,195 ş. urm. Cf. J. St. Mill, *System of Logic,* Cartea a Ii-a, cap.3, §2.
99 *An. Pr.* 67al2-bl 1; *An. Post.* 71a24-b8, 86a22-29.
100 *An. **Pr.*** 65alO-25.
101 Despre inducţia la Aristotel, cf. M. Consbruch în *Arch.f. Gesch. d. Phil.,* V, 302-321; P. Leuckfeld, *ib.,* VIII. p. 33-45; G. E. TJnderhill în *Class. Rev.* XXVIII, pp. 33-35.
102 *An.Pr.* 68b35;/U. *Post.* 72b29; *Top.* 105al6,157al8.
103 *An. Pr.* II, 23.
104 68b23, 27, 69al6; cf. *An. Post.* 92a37.
105 De exemplu, *Top.* 105al3-l6; 113bl7 ş. urm., 29-36; *Met.* 1025a9-ll, 1048a35-b4.
106 *An. Post.* 100b3; *E.N.* 1139b29-31.
107 *An. Pr.* 68b9-l3.
108 De exemplu, *Top.* 105al3-l6, dar trecerea de la individuale în *Top.* 103b3-6, 105b25-29; 156a4-7; *Rhet.* 1398a32 ş. urm.
109 *inâyEiv, inăyzGBai* sînt folosite de Platon cu sensul de „citarea martorilor" sau a exemplelor, de pildă în *Cratylos* 420d2, *Republica* 364c6; tot astfel, în *P. A.* 673al5, *Met.* 995a8. Dar, la Aristotel, obiectul verbului este mai adesea persoana care este „condusă" — *An. Post.* 71a21, 24, 81b5; *Met.* 989a33; cf. Platon, *Omul politic,* 278a5 şi folosirea termenului EJiaycoY6<;=„seducător" („ademenitor", „cel care aduce la sine", *n. t.).* De aici se pare că derivă utilizarea lui ETtâyEiv fără obiect (complement) = „a face o inducţie", *Top.* 156a4, 157a21, 34; şi, la rîndul ei, de aici derivă expresia TO Ka96Xoi) eror/siv, *ib.* 108bl0. *inayarfffi* este folosit de alţi autori (de ex. Democrit, 19. 322) în sensul de „a conduce către" (aparent fără a avea sensul de „a invoca"); la Platon există *inawayiayr]* cu un sens similar în *Republica* 532c5.
110 *E. N.* 1098a3; cf. *An. Post.* 78a34.
111 *An. Post.* 88al2-l7, 100b3-l5.
112 G.A.736b28.
113 *An. Post.* II. 19; *Met.* A,I. ,
114 *An. Post.* 87b28, 100al7.
115 *An.**Pr.U,*24-27.**
116 *An. Post.* 71a9-ll; *Rhet.* 1356b2-5.
117 *An. Pr. 69a|6-|9.*
118 *An. Post. 11, 27; Rhet. I357a32.*
119 dvaYcoyiî, *An. Pr.* 11.25. Se pare că ea este pînă la urmă aceeaşi cu silogismul *ex hypothesi,* deşi Aristotel nu le corelează prea clar. El consideră dnaycoYTl siţ to d8\)vaxov ca un fel special de argument *ex hypothesi.*
120 *E. N.* 1112b20-24. Cf. *infra* p. 199.

121 împărţirea îi aparţine lui Zabarella.
122 *An. Post.* 1,1.
123 *Ib.* II. 1.
124 *Ib.* 71b9-72a7.
125 „A nu poate fi atît B, cît şi non-B", „A trebuie să fie fie B, fie non-B".
126 72al6-l8, 76a38-b2, 77alO-l2, 22-25.
127 72al4-l6, 18-24, 76a32-36, b3-22.
128 76b23-34, 39-77a3.
129 Vezi capitolele 7, 9, 10, 12, 27; cf. 71a3, 79al8.
130 *Met.* 1005 a20.
131 Heath, *History of'Greek Mathematics,* voi. I., p. 376.
132 *Ib.* **374.**
133 *An. Post.* I. 3.
134 *Per se* = de la sine *(n. t.).*
135 Cele concomitente cu accidentele, engl. *concomitants (n. t.).*
136 1.4,5.
137 1.7. cf. p. 73.
138 1.9, ll,77alO-l2, 22 ş. urm.
139 *An. Post.* **1.13.**
140 Cu sensul de „prindere", „reducere" **(engl.***packing)* (n. *t).* Vezi 79a30, 84b35.
141 *An. Post.* 1.27.
142 Cf. cu *De caelo,* 293a25-30, 30a5-l7; *De Gen. et Con:* 316a5-l0.
143 *An. Post.* 1.31.
144 1.34.
145 1.33.
146 **III.**
147 II. 2.
148 II.3-7.

149 II.8.
150 H.9; cf. ***infra*** p. 52. ,
151 11.10; cf. 75b31.
152 11.11.
153 *Phys.* 195al8.
154 *An. Post.* **11.13.**
155 96bl5-97b6.
156 97b7.
157 în original, *reciprocating (n.t.).*
158 II. 16.
159 II. 17.
160 98b25-31,99a30-b8.
161 II. 19, cf. *Met.* A, 1.
162 I. 10.
163 100b3.
164 Cf. cu *Met.* 981a7, unde Aristotel atribuie lui euTteipia formarea unor judecăţi cum ar fi „că lui Callias, Socrate etc, cînd au suferit de cutare boală, le-a priit cutare leac."
165 E. Hambruch a tratat bine această chestiune în *Logische Regeln d. Plat. Schule in der Arist. Topik* (Berlin, 1904).
166 Maier în *Syll. des Ar. II. 2. 78,* n. 3, dovedeşte foarte bine aceasta.
167 100al8.

168 *Ib.* 27-b25.
169 1.2.
170 De exemplu, cf. cu 105 a9.
171 *Top.* 1.12.
172 Sau o diferenţă, pe care Aristotel o include aici sub gen.
173 1.4,8.
174 96a24-bl4; Cf. *supra* p. 52.
175 Z. 12.
176 96b30-32, 97a28-b6.
m ^explicaţia lui M. Horian în *Toptca (Organon,* voi. IV), p. 24, n. 78 (». *t.).*
179 1.11.
180 XocpiotiKoi *ilzvxoi (n. t.)-*
m în'ralcerea lui M. Florian, „omonimia". Vezi *Soph. El. (Organon,* voi. IV),
165 b25. 183 *An. Pr.* II. 16; *Top.* VIII. 13.
15Î cJnform afirmaţiei sale ca în tratarea dialecticii (spre deosebire de cea a retoncn de exemplu) el a trebuit să reconstruiască ştiinţa dm temelii. *Soph. ti.* bl6-l84b3.
186 167a35,182bl0.
187 Cap VI.

FILOZOFIA HATURI!

A După cum am văzut, în clasificarea aristotelică ştiinţele se împart mai întîi în teoretice, cele care aspiră la cunoaştere de dragul cunoaşterii, practice, care au ca obiectiv cunoaşterea în calitate de principiu călăuzitor al conduitei[1], şi productive, care se îndreaptă către cunoaştere pentru a o folosi în realizarea unui lucru util sau frumos. Ştiinţele teoretice se subîmpart în „teologie" (sau metafizică), fizică şi matematică. Fizica are ca obiect lucrurile cu existenţă distinctă, dar care nu sînt neschimbătoare (de exemplu, „corpurile naturale" care au în ele o sursă de mişcare şi de repaus); matematica, pe cele neschimbătoare, dar care nu au o existenţă distinctă (de pildă, numerele şi figurile spaţiale care au doar o existenţă adjectivală, ca substanţe calificative); teologia, lucrurile care au o existenţă distinctă şi totodată sînt neschimbătoare (de exemplu, substanţele care există independent de orice legături cu materia); ea îşi datorează denumirea faptului că între aceste substanţe pure, cea supremă este Dumnezeu.^i,Fizica", astfel definită, este prezentată de Aristotel într-un lung şir de lucrări. Faptul că acestea au fost gîndite unitar este indicat la începutul lucrării *Meteorologica*; Aristotel susţine că s-ar fi ocupat pînă atunci cu (1) primele cauze ale naturii (adică elementele constituente despre care a arătat în *Fizica* L, II. că sînt implicate în toate schimbările) şi cu mişcarea

naturală în general *(Fizica* III.—VIII.); (2) cu ordinea şi mişcarea stelelor *(De caelo* L, II.), numărul şi natura elementelor corporale şi transformarea lor unul în celălalt (De *caelo* III., IV.); (3) cu naşterea şi pieirea în general(De *generatione et corrup-tione).* El îşi propune să trateze (4) „lucrurile care se petrec în conformitate cu natura — dar cu o natură mai puţin ordonată decît cea a elementului prim (sau celest) — în regiunea ce se învecinează cel mai mult cu mişcarea stelelor"[3]; şi (5) animalele şi plantele, atît în general, cît şi conform cu speciile lor (lucrările biologice).

>L_Vom vedea că el porneşte de la general la particular.[4] în fapt, *Fizica* tratează corpul natural în general, natura comună tuturor corpurilor ce posedă în ele însele sursa mişcării şi a repausului. Aceasta include nu doar

corpurile vii, ci şi elementele şi componentele lor anorganice: ele au şi o tendinţă intrinsecă de mişcare — fie în cerc, fie din sau spre centrul universului. Chiar şi lucrurile artificiale au o mişcare naturală, întrucît materialele lor sînt corpuri naturale; dar mişcarea lor ca lucruri artificiale este ceva ce le este impus de mîna meşteşugarului care le-a creat şi de cea a celui care le foloseşte.[5]

Fizica, după cum se spune chiar aici, se ocupă cu „ştiinţa naturii", dar nu oferă de la bun început nici o explicaţie despre ce anume se înţelege prin „natură". înaintea ei se întinde un lung şir de lucrări „despre natură", din cauză că acesta fusese titlul preferat al presocraticilor; în lumina acelor opere timpurii, Aristotel a putut să conteze pe faptul că înţelesul titlului era suficient de clar,. Ar trebui să înţelegem că el intenţionează să trateze atît materialul fundamental din care sînt făcute corpurile materiale, cît şi natura şi cauzele schimbărilor sesizabile în ele. Importanţa descoperirii cauzelor este menţionată de la bun început. Faptele experienţei sînt reprezentate ca o masă confuză ce trebuie analizată pînă cînd întrezărim implicaţiile lor ultime, „originile", „cauzele" sau „elementele", care sînt „clare de la natură" chiar dacă la început ne sînt obscure.[6] Diferite puncte de vedere pot fi extrase din aceste cauze iniţiatoare. Dar, după cum subliniază Aristotel, există o singură concepţie, cea care conduce la anularea filozofiei naturale — opinia potrivit căreia realitatea este unică, indivizibilă şi neschim-bătoare. Trebuie să considerăm ca ceva stabilit de experienţă faptul că schimbarea există şi trebuie să ne bazăm pe aceasta. Dar eleatismul a avut un rol preponderent în filozofia greacă, astfel încît Aristotel nu l-a putut înlătura printr-un simplu apel la experienţă; în continuare, el pune în evidenţă diferitele confuzii pe care se bazează eleatismul.[7]

Substratul, forma, privaţiunea

Concepţiile „filozofilor naturii" (opuşi eleaţilor, care negau în principiu existenţa naturii) sînt de două tipuri principale. Unii susţin că există un singur tip de corp fundamental din care provin toate celelalte lucruri prin condensare sau rarefiere. Alţii susţin că există diferenţe calitative fundamentale între lucruri, dar că toate provin dintr-o masă unică în care erau prezente toate „contrariile". Ultima concepţie poate fi criticată.[8] Ceea ce remarcă Aristotel este că toate şcolile recunosc împreună contrariile ca principii prime. Rar şi dens, solid şi gol, fiinţă şi nefiinţă, sus şi jos, înainte şi în urmă, drept şi curb — astfel de opuşi joacă un rol important în toate teoriile anterioare. Aceasta decurge din natura primelor principii. (1) Ele nu trebuie să fie generate unul din altul şi (2) toate celelalte lucruri trebuie să provină din ele. Evident, contrariile primare, oricare ar fi ele, satisfac aceste condiţii. Dar doctrina poate fi confirmată printr-un argument mai elaborat. Orice

lucru din lume necesită prezenţa unui caracter particular în interiorul lui, din care acest lucru provine; mai precis, dacă eliminăm legăturile accidentale. Albul poate proveni din muzician doar pentru că *se întîmplă* ca non-albul să nu fie muzician; strict vorbind, el se naşte din non-alb, adică din ceva negru sau din ceva intermediar între negru şi alb. Iar intermediarii sînt formaţi dintr-un amestec de contrarii, astfel că, pînă la urmă, ceea ce presupune schimbarea dintr-o stare oarecare este contrara acelei stări.[9]

Există deci cel puţin două principii prime; ele nu pot fi în număr infinit. Căci (1) dacă ar fi astfel, fiinţa ar fi incognoscibilă; (2) substanţa este un singur gen, iar un gen are doar o singură contrarietate fundamentală; (3) este *posibil* să deducem realitatea dintr-un număr finit de principii, astfel că explicaţia simplă, atunci cînd este posibilă, este mai bună decît cea complexă; (4) unele contrarii sînt îndeobşte derivate, dar principiile prime trebuie să fie eterne, nederivate. Dar nu putem restrînge numărul principiilor la două, aşa cum s-ar putea sugera din raţiuni de economie. Pentru că (1) densitatea nu acţionează asupra rarefierii şi nici *viceversa*; iubirea nu unifică discordia, şi nici discordia nu separă iubirea; trebuie să existe un al treilea pe care unul îl unifică, iar celălalt îl divizează. (2) Se pare că nu există nimic a cărui substanţă să fie în întregime unul din cele două contrarii. Contrariile sînt esenţial adjectivale; ele presupun o substanţă în care să se afle. (3) Substanţa nu este niciodată contrara substanţei. A trata contrariile ca principii prime înseamnă a deduce substanţa din non-substanţă; dar nu există nimic mai primar decît substanţa. Trebuie să presupunem atunci un *tertium quid,* recurgînd prin aceasta la concepţia gînditorilor mai vechi care presupuneau un singur substrat material al tuturor lucrurilor. Dar nu trebuie să identificăm acest substrat ultim cu nici unul dintre corpurile elementare obişnuite: focul, aerul, pămîntul şi apa includ contrarii în natura lor — de exemplu, focul se mişcă în sus, pămîntul în jos. Ar fi mult mai normal să identificăm substratul cu ceva intermediar între cele patru „elemente".

Un singur substrat şi contrariile ce diferă prin excesul şi lipsa anumitor calităţi — acestea sînt principiile pe care le dezvăluie un simplu studiu al schimbării; acestea au fost principiile la care au ajuns şi gînditorii de mai înainte. Nimic nu s-a cîştigat, însă ceva s-a pierdut prin acceptarea a mai mult de trei principii. Evident, din principiile pasive, unul este suficient; dar dacă admitem mai mult de o pereche de principii contrare active, fiecare pereche va reclama un principiu pasiv distinct pe baza căruia să funcţioneze. In plus, substanţa, fiind un gen singular, poate să aibă doar principii distincte prin ordinea priorităţilor şi nu principii generice fundamental diferite. Putem afirma cu siguranţă că nu există mai puţin de două şi nici mai mult de trei principii prime.[10]

Vorbim despre două tipuri diferite de lucruri care devin; spunem „omul devine muzician"; şi „nemuzicianul devine muzician". în primul caz, ceea ce devine persistă, în al doilea, dispare. Dar, că spunem că „a devine b" sau

că „non-b devine b", ceea ce se întîmplă totdeauna este faptul că un non-b devine un b. Produsul *conţine* două elemente (un substrat şi o formă), însă cel de-al treilea element este *presupus* prin schimbare (privaţiunea de formă). înainte de schimbare, substratul era numeric unul, dar includea două elemente discernabile — cel care urma să persiste de-a lungul schimbării şi cel care urma să fie înlocuit prin opusul său. Deci, găsim trei premise ale schimbării — materia, forma, privaţiunea.[11] Gînditorii mai vechi s-au împiedicat de problema devenirii, anume că, aparent, ceea ce *este* nu poate proveni din ceea ce *este,* nici din ceea ce *nu este.* Aristotel rezolvă problema arătînd că (1) nimic nu provine pur şi simplu din nefiinţă. Un lucru provine din privaţiune, care într-adevăr este *simpliciter* nefiinţa, dar provine din ea nu *simpliciter,* ci accidental;

nu putea să se nască doar din privaţiune, ci doar din privaţiunea într-un substrat. In plus, nimic nu provine *simpliciter* din fiinţă, ci provine din ceea ce este accidental, dar nu ca fiind ci ca nefiind lucrul particular care se naşte. (2) Dificultatea este înlăturată prin deosebirea gradelor existenţei — potenţialitate şi actualitate; un lucru provine din ceea ce este el potenţial, nu actual.[12] :
Trebuie remarcat că materia şi forma obiectelor fikice sînt elemente ce pot fi deosebite prin gîndire, dar în realitate sînt inseparabile. Niciodată nu există materie simplă, ci doar „informată". Ea are cel puţin atîta formă sau caracter definit, în măsura în care eterul, focul, aerul sau apa sînt implicate în existenţa ei; acestea sînt „corpurile naturale" cele mai simple. Şi dacă există formă simplă, atunci aceasta nu este forma lucrurilor fizice; singurele forme pure sînt Dumnezeu, inteligenţele care mişcă sferele şi probabil raţiunea umană înainte şi după unirea cu trupul. în al doilea rînd, trebuie să remarcăm că privaţiunea nu este un al treilea element implicat în natura unui lucru *ca fiinţă;* a avea o formă înseamnă *ipsofacto* a fi lipsit de forma opusă, astfel că acest de pe urmă fapt nu mai trebuie amintit la fel ca şi primul. în studiul *devenirii* lucrurilor trebuie recunoscută faza privaţiunii — în consecinţă, importanţa ei în *Fizica* şi relativa lipsă de importanţă în *Metafizica.* Aristotel adaugă că substratul nu se naşte şi nici nu piere. Dacă ar fi generat, ar implica un alt substrat din care ar trebui să provină — dar aceasta este tocmai natura sa proprie; dacă ar fi distrus, un alt substrat ar trebui să persiste. Deci ar trebui să existe înainte de a se naşte şi ar trebui să se distrugă înainte de a putea fi distrus.[13]

Natura

A doua carte a *Fizicii* se împarte în trei părţi principale. Capitolul I discută sensul de „natură"; capitolul al II-lea, distincţia între fizică şi matematică, iar capitolele III—IX, „cauzele" admise în fizică. Aristotel începe prin distincţia dintre lucrurile care există prin natură şi cele care nu există

prin natură.(Primele sînt (1) animalele şi părţile lor, (2) plantele şi (3) corpurile simple şi, conform distincţiei uzuale, ele au în sine sursa de mişcare şi repaus, în timp ce lucrurile artificiale nu au ca atare tendinţa de mişcare (de pildă, în sus sau în jos), ci în virtutea materialului din care sînt făcute. Aristotel nu include totdeauna în explicaţia sa asupra naturii ideea unui principiu al *repausului,* astfel că, potrivit doctrinei sale, corpurile cereşti nu au o astfel de tendinţă. Dar ele nu sînt menţionate aici printre lucrurile „care există prin natură" şi, în plus, el nu a precizat încă existenţa corpurilor cereşti ca lucruri ce nu sînt niciodată în repaus, ci veşnic în mişcare. Excep-tînd mişcarea corpurilor cereşti — mişcarea ascendentă şi descendentă a elementelor terestre şi a componentelor lor —, toate procesele naturale au un *terminus ad quem,* în care dobîndesc în mod natural repausul.
Aristotel vorbeşte în mod obişnuit ca şi cum mişcarea ascendentă sau descendentă a elementelor şi a componentelor lor şi mişcarea animalelor ar porni dinăuntru; aceasta este de fapt distincţia trasată de el între obiectele naturale şi cele artificiale. Dar, cînd începe să cerceteze dacă mişcarea poate începe sau se poate încheia vreodată, el arată că această iniţiere aparentă a mişcării nu este una adevărată. (1) Mişcările locale ale animalelor se datorează mişcărilor cauzate în organismul lor de mîncare, hrănire şi de procesele produse de senzaţie şi de dorinţă ce apar în sufletul lor.[14] (2) Nici mişcările „naturale" ale corpurilor neînsufleţite nu sînt iniţiate de ele însele, ci în mod *accidental* de ceea ce înlătură obstacolele din calea mişcării lor naturale şi în mod *direct* de ceea ce le-a generat şi le-a făcut uşoare, respectiv grele (adică, prezumtiv, de „contrariile primare" — caldul şi recele —, care sînt principiile operative în

producerea corpurilor uşoare din cele grele sau a celor grele din cele uşoare). Corpurile neînsufleţite au deci în ele însele „un început al faptului de a fi mişcat" dar nu „un început al producerii mişcării."[15]
/Natura este atunci „impulsul intrinsec către mişcare". Că el există este clar din experienţă şi asta nu trebuie demonstrat. A dezbate problema existenţei sale este ca şi cum ne-am pune în situaţia unui ,orb care trebuie să discute despre culori deoarece nu le poate percepe direct/Aristotel afirmă că există două puncte de vedere cu privire la „natura" lucrurilor. Unii gînditori o găsesc în materie, în „ceea ce este prezent în mod direct într-un lucru dat, fiind în sine lipsit de formă". Se vorbeşte despre lemn ca fiind „natura" patului, materialul său persistent, relativ neformat. Dar lemnul însuşi poate să fie un caracter trecător conferit unui lucru mai fundamental, de exemplu, pămîntul, care va constitui în acest caz „natura" lemnului. Prin urmare, focul, apa, aerul, pămîntul au fost descrise toate ca fiind natura lucrurilor, materialul etern faţă de care toate celelalte lucruri sînt modificări trecătoare. Alţii identifică natura lucrurilor cu forma lor aşa cum este exprimată în definiţia lor, caracterul pe care îl au cînd sînt dezvoltate integral. Aristotel consideră că aceasta este mai degrabă natura unui lucru decît materialul său,

deoarece un lucru este ceea ce este şi are propria sa imatură mai deplin atunci cînd el există în realitate, cînd şi-a atins forma, dfecît atunci cînd există potenţial, adică atunci cînd există doar materia pentru el.[16] El identifică frecvent natura ca putere cu natura ca formă. Forrr|a sau modul structurii unui lucru — de exemplu, a unui animal — este topmai aceea în virtutea căreia el se mişcă, creşte, se alterează şi revine lae repaus cînd şi-a atins punctul final al mişcării sale. Şi invers, putinţa de a |e mişca, de a creşte, de a se altera într-un anumit fel este tocmai forma sau caracterul fiecărui lucru. Dincolo de aceste utilizări ale cuvântului „natură'! la Aristotel, trebuie să recunoaştem că el este utilizat în multe situaţii fcentru care propoziţia „natura nu face nimic în zadar" este un exempli bi
înţeleasă aici nu ca un principiu transcendental, ci c^ p naturile tuturor „corpurilor naturale" care funcţionează armonios unul alături de celălalt.
*
en ppţ
tipic. Natura trebuie teipmen comun pentru
Fizica şi matematica I

Aristotel continuă[17] prin definirea caracterului fizicii (1) comparativ cu cel al matematicii şi (2) prin întrebarea dacă ea studiază natura ca materie sau natura ca formă. (1) în privinţa primei probleme, el descoperă o dificultate. Corpurile studiate de fizică au în ele „planŞuri şi volume şi linii şi puncte" care constituie obiectul de studiu al matematicii. într-un anumit sens, obiectele de studiu ale celor două ştiinţe srnţt aceleaşi; cum putem atunci deosebi ştiinţele? Răspunsul este ca, într-adevăr, matematicianul studiază aceste lucruri, dar nu ca „limite ale unui corpŞfizic". Obiectele matematicii, deşi de fapt nu sînt separate de obiectele fizise, mobile, sînt studiate făcînd abstracţie de mişcare, dar această abstracţie nu implică nici o greşeală. Eroarea teoriei ideale platoniciene se datorează pretenţiei de a ajunge la entităţile abstracte pornind de la cele ma^riale în a căror esenţă ultimă este implicată materia, spre deosebire de ob|ectele matematice. Par şi impar, drept şi curb, număr, linie, figură pot fi studiate dincolo de orice legătură cu mişcarea: omul, carnea, oasele — nu poţ. Ele sînt pentru obiectele matematice — spre a folosi exemplul preferat alllui Aristotel — precum este „cîrn" pentru „curbat". „Cîrn" este un termen|ce poate fi definit doar ca o anumită calitate — concavitatea — a unui amintit obiect fizic — nasul; „curbat" poate fi definit şi se pot enunţa propoziţii|despre el fără introducerea unei astfel de referinţe.[18] Unul este rezultatul a&stracţiei, celălalt rezultatul adăugirii sau al contopirii.[19] Matematicianul face abstracţie de toate cele perceptibile — de exemplu, de greutate şi de liosa de greutate, de duritate sau de fineţe, de căldură sau de frig.[20] El păstrează doar ceea ce este cantitativ şi continuu şi atributele acestuia ca ataJe. Aritmetica studiază cantităţile discontinue sau fără extensie, iar geometria cantităţile continue

sau cu extensie.[21] Obiectele geometrice au o anumită materie, dar aceasta este pură extensie, materie inteligibilă, nu materie perceptibilă, fizică sau mobilă.[22] Ea este cea care face posibilă pluralitatea inteligibilelor, aşa cum materia perceptibilă face posibilă pluralitatea sensibilelor. Dar nici matematica şi nici fizica nu ţin seama de diferenţele individuale; obiectul tuturor ştiinţelor este universalul, genul. Fizica nu studiază materia acestui om sau a celuilalt, ci tipul de materie ce se găseşte în orice om şi care, în mod universal, este substratul formei omului — ceea ce Toma d'Aquino numeşte *materia sensibilis communis,* opusă lui *materia individualis.* Deşi materia este adeseori opusă definiţiei, definiţia fizicalistă a omului, sau a oricăror altor specii, trebuie să includă un enunţ despre materia proprie speciilor.[23] Pentru această materie perceptibilă, pe care fizica o ia în considerare, trebuie admise mai multe stadii. Dacă începem cu cel mai complex tip de entitate fizică, lucrul însufleţit, materia sa — cea care trebuie precizată printr-o definiţie integral fizică — este o anumită combinaţie de „părţi anomoio-mere" sau organe — părţi divizibile în subpărţi diferite de acestea în privinţa trăsăturilor şi diferite între ele —, în care şi doar în care poate fi cuprinsă forma speciilor. în schimb, materia acestora o constituie anumite „părţi homeiomere" sau ţesuturi; materia *acestora* este constituită de cele patru elemente.[24] Elementele sînt cele mai elementare ipostaze ale materiei perceptibile, deoarece unica analiză aplicabilă lor este cea obţinută prin descompunerea în materie primară şi contrariile fierbinte şi cald, uscat şi umed, iar materia primară nu este perceptibilă, niciodată nu se găseşte singură în experienţă, ci poate fi recunoscută doar prin gîndirea abstractă.[25]
Dacă distincţia generală aristotelică dintre matematică şi fizică este satisfăcătoare, o deosebită dificultate prezintă cazul matematicilor aplicate — astronomia, optica, teoria armoniei, mecanica —, „părţile mai fizice ale matematicii"[26]. Deşi matematice prin metoda lor, aceste ştiinţe tratează aparent corpurile fizice, astfel că, atunci cînd le studiază, Aristotel le consideră în mod uzual ramuri ale matematicii. Totuşi, în pasajul de faţă, el le socoteşte în totalitate ştiinţe fizice. „Geometria consideră linia fizică dar nu *qua* fizică; optica consideră linia matematică, dar nu *qua* matematică, ci *qua* fizică." Dar explicaţia sa nu este întru totul clară. Puţin mai devreme el dădea de înţeles că lucruri precum forma soarelui şi a lunii pot fi cercetate atît de fizician, cît şi de matematician, ultimul netratîndu-le „ca limite ale corpurilor fizice". Cu alte cuvinte, astronomia matematică şi ştiinţele înrudite sînt socotite aici întocmai ca matematica pură, prin faptul că tratează realităţile concrete, dar le tratează privitor la anumite atribute extrase din realitatea lor concretă.
în altă parte, el consideră că aceste ştiinţe sînt total subordonate matematicii pure prin faptul că ele tratează un anumit tip particular de linii şi un anumit tip de numere.[27] Dar el îşi dă seama de o complicaţie ulterioară dis-tingînd optica matematică — o aplicaţie specială a geometriei — de optica

fizică — o aplicaţie specială a opticii matematice; la fel procedează în cazul teoriei armoniei şi al astronomiei.[28] într-o astfel de ierarhie, ştiinţa mai înaltă studiază raţiunea faptelor studiate de ştiinţa inferidară ei.[29]
(2) Studiul naturii, în ambele sensuri specificate mai sus — materie şi formă —, este sarcina fizicianului. Aristotel observă că, dacă privimînapoi la predecesorii noştri, am putea crede că fizica studiază dpar materia. Există trei motive care ne arată că nu este aşa. (a) Arta (careieste doar imitaţia naturii) necesită atît cunoaşterea formei, cît şi, într-o oarecare măsură, pe cea a materiei; un doctor trebuie să cunoască atît naturia sănătăţii, cît şi a „fierii şi a flegmei" în care se află întruchipată **sănătatea»** (b) Aceeaşi ştiinţă studiază scopul şi mijloacele. Dar natura-ca-formă a uniii lucru este scopul către care se îndreaptă evoluţia sa; natura-ca-materie feste mijlocul către acest scop. Concluzia dedusă este că fizica trebuie să studieze atît forma, cît şi materia; dar argumentul sugerează (ceea ce Aristotel *'a.* spus în întregime în altă parte[30]) că ea se ocupă în primul rînd de forma lucrurilor, iar de materia lucrurilor doar în măsura în care ea este

necesară pentru realizarea formei. Deci, deşi cunoaşterea unui termen implică cunoaşterea termenului său corelativ, fizica trebuie să le studieze pe amîndouă.iDar ea ia în considerare doar formele care, deşi separabile în gîndire, sîntj incluse în materie; adevărata formă separabilă este obiectul filozofiei primfc, nu al fizicii.

Care este scopul acestei explicaţii extrem de abstracte a obiectului de studiu al fizicii? Se urmăreşte separarea fizicii de cele două tipuri de cercetare între care se află. Fizica trebuie deosebită pe de o parte de metafizică, studiul formelor ce există absolut separat.[31] Dar, în conbepţia lui Aristotel, sînt puţine forme care există în stare pură. Dumnezeu ^ste forma pură; tot astfel sînt şi inteligenţele care mişcă sferele; tot astfel sînt elementele raţionale ale corpului uman. Fizica nu are de a face cu rjiici una dintre acestea. Dar, pe de altă parte, ea nu este un studiu concentrat în întregime pe materie care reduce corpul viu de exemplu (sau un ţompus chimic neînsufleţit) la elementele sale şi ea nu se concentrează asupra structurii care face corpurviu (sau compusul) să fie ceea ce este. Aristotel se pronunţă de fapt în favoarea teleologiei şi împotriva mecanicismului *simplu,* în favoarea studiului părţilor în lumina întregului în locul tratării întregului ca simplă sumă a părţilor. Fizica este studiul nu doar al forme; sau materiei, ci al materiei informe sau al formei nemateriale.[32]

Cele patru cauze

Aristotel îşi îndreaptă apoi[33] atenţia asupra enumerării cauzelor ce funcţionează în natură — problemă ridicată la începutul *Fizicii.* A cunoaşte înseamnă a cunoaşte prin intermediul cauzelor.[34] Aşadar, este sarcina fizicii să studieze cauzele schimbării fizice. Este necesar să se specifice ţăror *tipuri* de cauze

trebuie să le acorde atenţie fizicianul; răspunsul lui Aristotel la această întrebare este că există patru tipuri. (1) Se spune că termenul „cauză" se aplică întîi la „ceva din care un lucru provine şi care este prezent ca un constituent în produs", aşa cum o statuie realizată din bronz are bronz în ea. (2) El este aplicat „formei sau modelului[35], adică formula a ceea ce trebuie să fie lucrul în chestiune", aşa precum raportul 2:1 este formula octavei. (3) El este aplicat „lucrului din care provine primul început[36] al mişcării sau al repausului". Această cauză poate fi regăsită în sfera conduitei (cel care dă sfatul asupra unei acţiuni este cauza sa) şi în cea a naturii (tatăl este cauza copilului); relaţia este în general de la agent la lucrul realizat, de la producătorul schimbării la lucrul schimbat. (4) Termenul „cauză" se poate aplica „scopului sau ţelului"; sănătatea este în acest sens cauza mersului nostru.

Cîteva probleme se ridică în legătură cu cele patru cauze. (1) Un lucru are cauze ce aparţin nu doar unuia din cele patru tipuri. (2) Două lucruri îşi pot fi cauze unul altuia; exerciţiul este cauza eficientă a sănătăţii, sănătatea este cauza finală a exerciţiului. Cu alte cuvinte, mecanismul[37] şi teleologia nu sînt mutual exclusive; dacă *A* necesită din punct de vedere mecanic pe *B,* este adevărat că *B* necesită din punct de vedere teleologic pe *A.* (3) Putem enunţa, în cazul fiecăreia dintre cele patru cauze, atît cauza proximă a lucrului, care va fi comensurabilă cu el, cît şi cauza sa îndepărtată, şi anume, unele genuri care includ cauza comensurabilă; la fel cum spunem că un „doctor" este cauza sănătăţii, la fel de bine se poate spune că „un profesionist" este cel care o cauzează. (4) Dacă *A* este concomitent cu *B* — care este cauza lui *C* — putem spune despre *A* că este *per accidens* cauza lui *C.* Adevărata cauză a unei statui este „un sculptor"; dacă însă sculptorul este Policlet, atunci se poate spune că Policlet este cauza statuii. (5) Putem enunţa cauza unui efect *B* atît ca *A,* cel care posedă facultatea respectivă, cît şi ca *„A* care îşi exercită facultatea". Cauza construirii unei case este atît „un constructor", cît şi „un constructor ce

construieşte". (6) Cauzele reale şi individuale sînt simultane cu efectele lor în privinţa începutului şi a sfîrşitului, în timp ce cauzele potenţiale nu sînt. Nu e obligatoriu ca o casă şi constructorul ei se piară deodată, dar dacă un constructor este „constructor de case", trebuie ca o casă să fie construită şi *viceversa.* (7) Ar trebui să sperăm că vom enunţa cauza *precisă.* De exemplu, se poate zice că un om este cauza unei case, dar nu este cauza ei pentru că este om, ci datorită faptului că este constructor; un constructor construieşte o casă doar pentru că posedă arta construirii; ea, cea în virtutea căreia alte lucruri cauzează efectul, este chiar ea cauza-i precisă.

Este demn de remarcat că, dintre cele patru cauze aristotelice, doar două, cea eficientă şi cea finală, răspund sensului natural de „cauză" din limba română.[38] Nu concepem materia şi forma relativ la un eveniment cauzat de ele, ci ca pe nişte elemente statice descoperite prin analiză într-un lucru compus. Asta fiindcă gîndim cauza ca ceva necesar şi suficient pentru a

jujna dintre cele patru ; işi, în general, putem :s|are pentru a produce *:ţ* ca pe nişte condiţii

produce un anumit efect. Dar pentru Aristotel, nici cauze nu era suficientă pentru a produce un eveniment spune că în viziunea sa ţoaţe cele patru cauze sînţ nec| orice efect. Jrebuie să concepem „cauzele" aristoteli , necesare — dar nu şi suficiente, cînd sînt luate separat — ale explicaţiei existenţei lucrurilor; şi, dacă le privim astfel, nu vdnji mai fi surprinşi de faptul că materia şi forma sînt considerate cauze. Căci pu siguranţă, fără ele nici un lucru nu poate exista sau nu se poate naşte. De fapt, Aristotel unifică aici sub acelaşi nume general de „cauză" — adică d; jcondiţie necesară — cele două elemente constituente sau intrinseci descoţ ejrite deja prin analiza devenirii (mai puţin privaţiunea, care este o condiţie prealabilă, nu un constituent) şi cele două condiţii care se impun de la sine, bauza eficientă **(vis** *a tergo)* şi cea finală **(vis** *afronte).*

j

„Materia" nu este pentru Aristotel un anumit tip! de lucru, aşa cum am vorbi despre materie ca opusă spiritului. Este un itermen în totalitate relativ — relativ la formă.[39] Ea reprezintă materialele! unui lucru ca opuse structurii ce le ţine laolaltă, determinabilul ca opusj determinantului. în cadrul unui lucru concret, distincţia dintre materie şi fcj>rmă se poate trasa la diferite niveluri. în sfera artei, fierul, care este produ sjal finit al topitorului, este materia artistului. în domeniul naturii, elementele, care sînt produsul determinat al materiei prime + contrariile primare, caldul şi recele, uscatul şi umedul, sînt materie relativ la componentele lor simple, ţesuturile; iar acestea sînt materie relativ la organe, iar ele sînt matjerie relativ la corpul viu. Trebuie observat că materia primă nu există nipiodată separat; elementele sînt cele mai simple lucruri fizice, iar disUţicţia între materie şi formă nu se poate face în sine, ci doar printr-o abstn c^ie a gîndirii. Materia secundară, în toate stadiile ei, există separat; de ex? inplu, găsim în experienţa curentă nu doar ţesuturi combinate în organe, *c%* şi ţesuturi necombinate astfel. Iar în cadrul realităţii, materia secundaiăl poate fi separată, nu doar gîndită separat de forma sa; de exemplu, organele pot fi dezmembrate în ţesuturile ce le compun. 1 j

„Forma" are la Aristotel o mulţime de înţelesuri! Uneori este folosită pentru înfăţişarea sensibilă — ca atunci cînd spunem c& sculptorul impune o nouă formă materialului său. Dar, poate mult mai pbs, este concepută ca obiect al gîndirii mai degrabă decît al simţurilor, da natură interioară a lucrului exprimată în definiţia sa — planul structurii sale. Chiar şi înfăţişările sensibile poţ fi exprimate astfel: înfăţişarea urieji statui poate fi exprimată printr-o formulă matematică, chiar dacă este înjrqiod necesar una foarte complexă. în

ansamblu, |j.opcpr| indică înfăţişarea sensibilă, iar eî5oq, structura inteligibilă; cea din urmă este principalul eleijnent al noţiunii aristotelice de formă. Deci, A,6YO<; (formula sau definiţiaj şi xo xv f|v eîvoa („acel ceva ce face ca ceva să fie cutare-sau-cutare", adicjă esenţa[40]) sînt folosite constant ca sinonime ale lui ei5oq. Dar, mai apoi, Ayistotel a accentuat ade-

seori identitatea dintre formă, cauza eficientă şi cea finală. Chiar dacă ele sînt la fel, „fiinţa lor nu e aceeaşi". Forma este planul structurii care „informează"[41] un anumit produs al naturii sau al artei. Cauza finală este acelaşi plan, considerat ca neîncorporat încă în lucrul respectiv, aşa cum îl vizează natura sau arta. Dar a spune aceasta, aşa cum adeseori o face Aristotel, înseamnă a vorbi abstract. Nici natura, nici arta nu sînt pentru el forţe existente în sine. Natura este un nume colectiv pentru naturile respective ale tuturor obiectelor naturale, arta un nume comun pentru cunoaşterea actuală existentă în artiştii luaţi în mod individual. Atunci, strict vorbind, cauza finală în artă este o anumită structură pe care unii artişti o determină să se întruchipeze într-un anumit material. Cauza finală în natură este structura comună unei întregi *infima species,* spre care tind toţi membrii individuali ai speciilor fără a urmări conştient scopul noii întruchipări individuale.

Evident, această cauză final-formală este cauza eficientă. Pentru Aristotel, mintea este în întregime „informată" şi caracterizată de ceea ce ştie. Se spune că, de fapt, forma unui paţ sau cea a unui Hermes, aşa cum este înţeleasă imaginativ de artist, este „în sufletul său", astfel că forma din sufletul său este cea care îl determină să lucreze pentru a le întruchipa în lemn sau marmură. Şi în natură, forma care trebuie să găsească o întruchipare nouă este deja prezentă şi este cauza mişcării.

Principalul tip al acestei mişcări este cel implicat în reproducere. Aici, tatăl, a cărui funcţie în reproducere este considerată a fi în întregime cea a formei, întîlneşte în materia cu care contribuie mama o nouă întruchipare pentru forma speciilor.

Dar mişcarea naturală, procesul, are forme mai puţin radicale decît producerea unei noi substanţe individuale. Există schimbare de loc, de calitate şi de mărime. în ce sens cauza formal-finală este totuna aici cu cea eficientă? Potrivit lui Aristotel, fiecare tip de lucru material are o mişcare naturală pe care o va face, atunci cînd nu va interfera cu el; el tinde către o anumită regiune a universului — focul către periferie, pămîntul către centru. Faptul de a fi în acea regiune este o parte a înseşi formei sale[42], iar acest lucru funcţionează atît ca o cauză finală, cît şi ca o cauză eficientă. Acelaşi principiu se aplică atît în schimbarea calităţii, cît şi în creştere sau descreştere. Calitatea şi mărimea care însoţesc realizarea completei dezvoltări a unui lucru sînt incluse în forma sa şi funcţionează ca o cauză finală, deci si ca una eficientă.

Accidentul

Aristotel ia apoi în considerare norocul şi întîmplarea[43], care de obicei sînt luate drept o altă cauză adăugată celor trei deja menţionate. El încearcă să stabilească existenţa lor indicînd[44] că (1) în afară de lucrurile care se

petrec *totdeauna în acelaşi fel* şi de lucrurile care se întîmplă în majoritatea situaţiilor, există, conform unei opinii unanime, evenimente care constituie excepţii de la regulile obişnuite ale naturii. Aceleaşi evenimente, considerate de Aristotel drept cele ce nu se petrec „nici prin necesitate, nici în cele mai multe cazuri", sînt de asemenea caracterizate ca petrecîndu-se *per accidens,* adică „în virtutea unei coincidenţe". Dacă *B* produce *C* iar A este concomitent cu *B,* sau

dacă A produce pe *B* iar *C* este concomitent cu *B,* se spune că A îl produce pe *C per accidens.* Dacă unul şi acelaşi individ este arhitect şi este palid, atunci „palid" devine *per accidens* cauza casei construite. Deoarece nu există nici un motiv întemeiat ca un arhitect să fie palid sau ca o persoană palidă să fie arhitect, construirea unei case de o persoană palidă nu se va întîmplă „nici totdeauna, nici în cele mai multe situaţii".
Dar (2) nu toate evenimentele excepţionale sau accidentale sînt evenimente întîmplătoare. Evenimentele întîmplătoare au în plus „un sfîrşit", adică produc un rezultat dorit care ar fi putut *în mod natural* să fie un sfîrşit fie (a) pentru acţiunea cu un scop a agentului uman, fie (b) pentru efortul inconştient al naturii.
Cînd trăsăturile (1) şi (2) se întîlnesc, se obţine o legătură „accidentală". De exemplu, un om merge la piaţă; el găseşte acolo un datornic al lui care tocmai împrumuta nişte bani de la o terţă persoană, astfel că omul şi-a luat datoria. Este "o legătură „întîmplătoare", deoarece (1) înapoierea datoriei este de fapt doar o coincidenţă excepţională faţă de scopul acţiunii sale, însă (2) ea ar fi putut fi un obiect rezonabil al acţiunii sale dacă ar fi ştiut că asta va urma. Norocul poate fi definit drept „cauză prin accident *(per accidens)* în lucrurile care, fiind făcute în vederea unui scop, implică acţiuni intenţionate".[45] De aici urmează că lucrurile care pot deveni cauze ale unui lucru întîmplător sînt aproape nedeterminate; nu există legi pentru a le limita, astfel că părerea generală despre întîmplare ca ceva nedeterminat, ascuns omului este justificată. Mai mult, ideea că nimic nu se produce *la* întîmplare are un anumit sens. întîmplarea nu este o cauză operativă, ci doar un nume pentru un anumit tip de legătură între evenimente.
Aristotel face apoi distincţia dintre noroc şi întîmplare.[46] Mai exact, „întîmplarea" este termenul mai cuprinzător ce se aplică (1) evenimentelor norocoase, adică acelor evenimente întîmplătoare care se întîmplă acelor fiinţe ce pot acţiona ca urmare a unei alegeri deliberate. Norocul este apariţia, ca pură coincidenţă cu rezultatul real al acţiunii deliberate, a ceea ce ar fi putut să fie în mod natural obiectul unei atare acţiuni. El nu se aplică lucrurilor neînsufleţite, animalelor inferioare şi copiilor. întîmplarea include (2) (a) rezultate coincidente similare ale activităţii lucrurilor ce *nu* posedă alegerea deliberată, ca atunci cînd calul este salvat de la o nenorocire prin întoarcerea lui accidentală acasă, la stăpînul său. Aici, cauza faptului că el s-a îndreptat în această direcţie este exterioară lui. Dar Aristotel observă că diferenţa dintre noroc şi întîmplare este mai bine

evidenţiată în (b) cazurile în care cauza este interioară, de exemplu, în naşterea monştrilor care sînt.,,prin natură" (adică sînt produşi de impulsul generativ, inerent tatălui), deşi ei nu sînt „conform cu natura", din moment ce forma produsă de tată nu a reuşit să pună stăpînire pe materia cu care a contribuit mama. Astfel de rezultate sînt întîmplătoare, dar, evident, nu sînt deloc norocoase.
Deşi aceasta este utilizarea strictă a termenului, trebuie remarcat că Aristotel foloseşte *T|>%r|* (norocul) în sensul generic, iar xo a-Diouaiov (întîmplătorul) în sensul specific (2).
Există o discuţie despre întîmplare în *Metafizica;* ea nu este prea uşor de corelat cu cea din *Fizica.* întîmplarea este acolo de două feluri: cea care seamănă cu acţiunea artei şi respectiv cea care seamănă cu acţiunea naturii. Acestea corespund aproximativ, şi doar aproximativ, cu (1) şi (2) (b). (1) Aristotel observă[47] faptul că sănătatea, care poate fi urmarea activităţii intenţionale a

doctorului, se poate produce şi spontan. Activitatea doctorului este divizată în două părţi, una a gîndirii ce merge înapoi, de la scopul urmărit la mijloacele imediate ce trebuie adoptate, şi una a acţiunii ce porneşte de la scopurile imediate, culminînd cu efectul dorit. Cel de-al doilea proces poate avea loc fără primul, atunci cînd corpul pacientului poate iniţia exact acea serie de schimbări pe care le-ar fi prescris doctorul, adică atunci cînd căldura sa naturală începe aceeaşi serie de schimbări pe care ar fi produs-o doctorul prin masaj. Şi, la fel, (2) poate exista generare spontanee sau întîmplătoare (care o simulează pe cea naturală) atunci cînd există materie care poate iniţia în sine acelaşi set de procese de vitalizare pe care elementul masculin le instituie, în generarea naturală, în femelă.[48] Aristotel crede că multe forme inferioare de viaţă sînt produse printr-o astfel de *gene-ratio aequivoca* din materia asupra căreia acţionează căldura soarelui.[49]

Deficienţele tratării aristotelice a accidentului sînt evidente. Distincţia dintre uzual şi excepţional nu este satisfăcătoare. El tratează excepţionalul ca datorat capacităţii materiei de a primi mai mult decît o determinaţie. Dar materia asupra căreia acţionează aceiaşi factori va primi evident aceeaşi determinaţie: nedeterminarea ei nu implică contingenţa. Vor exista excepţii de la regulă, dar ele vor confirma regula. Aristotel recunoaşte aceasta cel puţin într-un pasaj.[50]

Tratarea accidentului din *Fizica* nu implică existenţa contingenţei. Fiecare eveniment este reprezentat ca derivat în mod determinat din propriile sale cauze. *A* merge la piaţă din motive suficiente; la fel şi *B.* Din punctul de vedere al lui A, faptul că *B* este acoloeste un eveniment accidental (deşi nu propria prezenţă a lui *B* acolo), deoarece el se datorează unor cauze despre care A nu ştie nimic. Tot astfel este pentru *B,* din punctul lui de vedere, faptul de a fi acolo al lui A. Accidentul este doar un nume pentru întîlnirea neprevăzută a două lanţuri de cauzalitate riguroasă. De aceea pînă acum nu avem nici un motiv să-i atribuim lui Aristotel indeterminismul.[51]

Teleologie şi necesitate

Aristotel susţine că filozofia naturală trebuie să ţină seama de cele patru cauze şi să se refere la fiecare dintre ele în explicaţia pe care o dă evenimentelor.[52] Dar el însuşi îşi dă seama[53] că trebuie să se opună unei doctrine care neagă existenţa cauzelor finale în natură. Empedocle a descoperit teoria strălucită că speciile animale existente în natură şi orice adaptare aparentă la scopuri ale părţilor lor nu sînt decît rezultatul selecţiei naturale prin supravieţuirea celor mai potriviţi; că natura a creat o enormă varietate de specii — „vaci cu chip de om" şi altele asemenea — şi că au rămas doar cele mai potrivite supravieţuirii. în contradicţie cu această teorie, Aristotel încearcă să dovedească existenţa teleologiei în natură. El susţine că adaptările observabile (de pildă, cele ale dinţilor la funcţia pe care trebuie să o îndeplinească) pot fi găsite totdeauna sau cel puţin în majoritatea cazurilor. Dar rezultatele accidentului nu există totdeauna sau în majoritatea cazurilor. Deci adaptările observate nu sînt rezultatul accidentului. Singura alternativă este că ele sînt făcute în vederea unui anumit scop. Dar se admite că ele sînt naturale. Deci unele lucruri sînt în vederea unui anumit scop.

La prima vedere, argumentul nu este veridic, deoarece se bazează pe presupunerea că există o adaptare aparentă „totdeauna sau în majoritatea cazurilor", în timp ce întreaga teorie a lui Empedocle este că adaptările au fost produse într-un număr restrîns de cazuri şi că neadaptările au încetat din necesităţi mecanice. Dar, ar putea întreba atunci Aristotel, de ce nu se produc creşterile diforme tot atît de frecvent ca şi cele normale ? De ce animalele nasc conform clasei? Argumentul său major pentru existenţa planului este

permanenţa claselor. Nu avem suficient spaţiu pentru a ne ocupa şi cu celelalte argumente prezentate de Aristotel.[54]
El foloseşte pe scară largă un limbaj antropomorfic legat de teleologia din natură. „Natura, asemenea unui bun gospodar, nu aruncă nimic din care se poate face ceva util." „Natura nu face nimic în zadar, nimic în plus." „Natura se comportă ca şi cum ea ar putea să prevadă viitorul."[55] Intr-o mare măsură aceasta nu este decît afirmarea unei teleologii *defacto.* Aristotel susţine că lumea este bine orînduită; adică orice lucru din lume este astfel aşezat încît îi asigură lumii progresul către starea ei cea mai bună cu putinţă. Există cazuri rare în care Aristotel îi conferă lui Dumnezeu o acţiune intenţională[56], dar o astfel de atribuire este incompatibilă cu teologia din *Metafizica.* Poate că ar trebui privită ca o formulă literară şi ca o concesie făcută felului obişnuit de gîndire.
Aristotel ajunge să se întrebe[57] dacă necesitatea existentă în natură este o necesitate „ipotetică" sau „simplă". Concepţia comună explică faptele din natură ca fiind datorate simplei necesităţi, presupunînd.că efectele sînt

determinate mecanic din cauze preexistente. Este ca şi cum am spune că un perete ia forma pe care o are doar pentru că pietrele fundaţiei se aşază datorită propriei lor greutăţi, că pămîntul ocupă un loc intermediar şi că lemnul vine apoi deasupra. Dar prin asta se neglijează faptul că peretele există pentru un anumit scop. El nu se naşte din pricina materialelor lui de construcţie, chiar dacă fără ele el nu s-ar putea realiza. Necesitatea întîlnită aici este deci una ipotetică. *B* nu trebuie să existe pentru că a existat *A,* ci acel *A* trebuie să existe pentru că *B* trebuie să existe. Materia trebuie să fie acolo pentru că forma o cere spre a se realiza. Deci prima preocupare a fizicianului este de a stabili forma, definiţia sau scopul oricărui lucru pe care îl cercetează, deoarece din aceasta poate fi dedusă materia; dar el trebuie să meargă mai departe prin a stabili materia. Iar definiţia completă va cuprinde atît materia, cît şi forma.
în acelaşi timp, multe fenomene se datorează necesităţii simple sau absolute. Ele provin inevitabil din natura materiei. Această necesitate absolută serveşte uneori scopurile. Lumina trebuie să treacă prin felinar deoarece particulele ei sînt mai fine decît porii cornului, dar prin aceasta ne ajută să nu ne împiedicăm.[58] La fel, natura foloseşte surplusul de materie, care *trebuie* să se afle oricum în animalele mari, pentru a realiza coarnele.[59] Tot aşa se întîmplă şi în multe alte situaţii.[60] Dar în afară de cazurile în care mecanismul[61] şi teleologia lucrează împreună, există şi situaţiile în care doar mecanismul lucrează. Nu trebuie să căutăm totdeauna o cauză finală; unele lucruri trebuie explicate doar prin cauzele materială şi eficientă.[62] Animalele trebuie să aibă ochi pentru a vedea, dar culoarea acestora este datorată circumstanţelor naşterii şi nu servesc nici unui scop.[63] Apoi, necesitatea se opune uneori teleologiei. Naşterea monştrilor se datorează materiei deficiente.[64] în alte cazuri, necesitatea se datorează interferenţei cu o altă cauză eficientă exterioară, ca atunci cînd aerul şi focul sînt antrenate de cer într-o mişcare de rotaţie şi, prin urmare, nu-şi urmează calea naturală[65]. Totuşi această mişcare nenaturală joacă un rol important în încălzirea corpurilor de pe pămînt şi este deci parte din cursul naturii.
Aristotel nu este un determinist absolut. în *Despre interpretare[66],* el neagă aplicabilitatea legilor terţului exclus la enunţuri despre evenimente particulare viitoare. A afirma aplicabilitatea ei înseamnă a spune că nimic nu se întîmplă prin accident. Dacă atît propoziţia *„A* va fi *B",* cît şi propoziţia *„A* nu va fi *B"* sînt acum adevărate, *A* va fi cu necesitate *B* sau nu va fi *B.* Aceasta ar face inutilă orice deliberare. însă împotriva unei astfel de concepţii, Aristotel susţine că

deliberarea şi acţiunea formează puncte veritabile de plecare pentru evenimentele care urmează. Dar, pentru a generaliza, lucrurile care nu se actualizează[67] totdeauna sînt capabile atît de acţiune, cît şi de non-acţiune. Adică, există contingenţă chiar şi în afara acţiunii omului. în anumite cazuri, afirmaţia nu este mai adevărată decît negaţia, şi viceversa; în alte cazuri, una are o tendinţă mai pronunţată de a

fi adevărată, dar cealaltă *poate* fi adevărată. Este în mod necesar adevărat despre orice lucru că ori va fi, ori nu va fi, dar nu este adevărat ori că va fi, ori că nu va fi. Trebuie ori să fie, ori să nu fie o bătălie navală mîine, dar nu este cazul ori să trebuiască să fie, ori să nu trebuiască să fie una.
La fel, în *Metafizica*[691] se spune că lanţul cauzalităţilor necesare poate fi trasat în urmă pînă la un punct, dar nu poate fi trasat mai departe: acest punct este o cauză care nu mai are altă cauză. Există condiţii preexistente care fac ca un om să moară cu siguranţă la un moment dat, dar nu se poate determina încă dacă va muri de boală sau de moarte violentă; aceasta se va stabili doar cînd o astfel de cauză necauzată — un act de posibilitate — se va petrece.
în alt pasaj[69], Aristotel afirmă că unele evenimente sînt evident non-nece-sare; nu putem spune despre ele decît că „sînt cît pe ce să se producă", nu că **„se** vor produce". Aristotel se întreabă dacă există evenimente care sînt absolut necesare. Singurele evenimente asupra cărora se poate predica necesitatea absolută sînt cele care formează o parte a unei serii recurente — fie a unei serii circulare în sens literal, cum ar fi orbitele corpurilor cereşti, fie a unei serii circulare în sens metaforic, aşa cum sînt succesiunea anotimpurilor sau seriile nori-ploaie-nori-ploaie... sau orn-sămînţă-copil-băiat-orn... Evident, prin asta multe detalii din istoria lumii (chiar în afara voinţei libere) cad pradă contingenţei. încă nu se ştie cu siguranţă dacă aceasta a fost adevărata concepţie a lui Aristotel.

Mişcarea

Deoarece natura este un principiu al mişcării, Aristotel revine[70] asupra definiţiei mişcării. De aici, el va continua prin a lua în considerare anumite noţiuni implicate în mişcare. Mişcarea este *continuă,* iar *continuum-ul* este adeseori definit ca ceva divizibil la *infinit.* De asemenea, *locul, timpul, vidul* sînt gîndite ca fiind implicate în mişcare.
Toţi eleaţii au negat existenţa mişcării (sau a schimbării). Compromisul eleatic al mecaniciştilor (Empedocle, Anaxagora, atomiştii) a negat existenţa schimbării calităţii; conform opiniei lor, nu există decît „amestec şi separare".[71] Pe de altă parte, şcoala megarică a abolit continuitatea mişcării împărţind-o în mişcări unitare indivizibile[72], ceea ce se poate compara cu sugestia lui Platon că mişcarea are loc discontinuu, „deodată".[73] Aristotel păstrează atît realitatea, cît şi continuitatea mişcării. Conform concepţiei sale, ea nu este o înlocuire instantanee a unei stări printr-o alta, ci trecerea
între ele.
Mişcarea este „actualizarea a ceea ce este ca atare potenţial". De exemplu, dacă există ceva care este în mod actual *x* şi în mod potenţial y, mişcarea este actualizarea proprietăţii sale de a fi *y.* De pildă, mişcarea numită „construire" este aducerea cărămizilor şi a mortarului „construibile într-o casă" în starea

de a fi casă. înainte de a începe construirea, construibilul nu a fost încă actu-alizat, iar cînd aceasta s-a terminat, construibilul nu mai este actualizat. Doar în perioada în care construirea se desfăşoară, construibilul ca atare este actualizat, iar construirea este tocmai actualizarea sa. Mişcarea în general este

actualizarea potenţialului. Deci, faptul că potenţialul nu şi-a pierdut complet potenţialitatea sa şi că nu a devenit încă actual este parte a naturii mişcării: aceasta este diferenţa dintre mişcare şi activitate.[74] în fiecare moment al activităţii, potenţialitatea este întreruptă în întregime şi transformată în actualitate ; în mişcare, transformarea nu este completă decît atunci cînd mişcarea încetează. Cu alte cuvinte, mişcarea diferă de activitate ca şi incompletul de complet; sau, mai general, mişcarea este activitatea incompletă, iar activitatea este mişcarea completă. Mişcarea nu poate fi clasată *simpliciter* nici ca potenţialitate, nici ca activitate. Ea este o actualizare, dar una care implică propria sa incompletitudine şi prezenţa continuă a potenţialităţii.
Elementele implicate în schimbare sînt: ceea ce produce mişcarea, ceea ce este mişcat, timpul cît durează mişcarea, cea din care şi cea în care este mişcat (ultimele două nu includ doar cele două locuri implicate în locomoţie, ci şi cei doi termeni implicaţi în generare şi distrugere, cele două mărimi implicate în creştere şi diminuare şi cele două calităţi implicate în alterare).[75] Schimbarea este întotdeauna între contrarii sau între un contrariu şi un intermediar (care este atunci contrariu pentru celălalt) sau între contradictorii. Lăsînd la o parte schimbarea accidentală (schimbarea asociată lui *a* din cauza coincidenţei cu *b,* adevăratul subiect al schimbării) şi schimbarea ataşată lui *a* din cauză că *b* (adevăratul subiect al schimbării) este o parte a lui *a,* descoperim că mişcarea propriu-zisă trebuie să fie:
(1) dintr-un termen pozitiv în alt termen pozitiv (contrariul său);
(2) dintr-un termen pozitiv în contradictoriul său;
(3) dintr-un termen negativ în contradictoriul său ori
(4) dintr-un termen negativ într-un termen negativ.
Dar (4) nu este schimbare deoarece nu este între opuşi. Cazul (3) este generarea, cazul (2) este distrugerea. Cazul (3) este schimbarea, dar nu mişcarea, deoarece doar ceva care există — şi care există într-un loc — poate fi mişcat. Cazul (2) este schimbarea, dar nu mişcarea, deoarece contrara mişcării este mişcarea sau repausul, în timp ce contrara distrugerii este generarea. Deci doar cazul (1) este mişcare.[76]
Pentru a descoperi toate tipurile de mişcare, trebuie să ne întrebăm căror categorii le aparţine mişcarea.[77] Nu există mişcare în privinţa *substanţei,* deoarece substanţa nu admite contrarii; nici în privinţa *relaţiei,* deoarece, dacă *a* care este în relaţie cu *b* se schimbă, se poate ca termenul care exprimă relaţia să înceteze de a mai fi aplicabil la *b,* deşi *b* nu se schimbă deloc. De fapt, schimbarea relaţiei ţine întotdeauna de un alt tip de schimbare şi nu formează un tip independent. Nu există mişcare a *agentului* şi *a. pacientului™* deoarece nu există schimbare a schimbării, adică nu există schimbare pentru

care schimbarea este *ţie* subiect, fie *terminus a quo* sau *ad quem.*[19] Aristotel presupune tacit că nul există mişcare în privinţa timpului — fără îndoială, deoarece el a admis tjimpul c|a element în toate schimbările, nefiind prin urmare disponibil ca formă distinctă a vreunui tip particular de schimbare. De aici se deduce că eixistă dokr trei tipuri de mişcare — în privinţa *calităţii,* a *cantităţii* şi a ***locului*** *j* în fiecajre din ele fiind cerută contrarietatea. Calitatea, se mai spune, nu trebuie luata în sensul calităţilor esenţiale care formează diferenţele dintre lucruri (schimbarea în privinţa acestora ar fi generare şi distrugere, nu mişcare!), ci în |ensul de calităţi „afective", în virtutea cărora se spune despre un lupru că asupra lui se acţionează sau că este impasibil, adică acele calităţi carte sînt obiectele simţurilor particulare.[80] Din cele patru tipuri de schimbare, lpcomoţija este cea fundamentală; ea este implicată în toate celelalte. Schimbarea calitativă şi generarea-distrugerea sînt implicate în

schimbarea de mărime. De^i Aristotel enunţă aceste implicaţii, el nu încearcă niciodată să reclucă unul din tipurile de schimbare la celelalte; diferenţa de categorie este! un obstacol pus în faţa oricărei tentative de acest fel.

Infinitul

; i

Principala distincţie preliminară trasată de Aristotel aici este cea între (1) infinitul prin advjnare, c^re nu poate fi epuizat prin nici un fel de adăugare a părţii la parte, şi (2J) infinitul prin diviziune, care este divizibil *ad infinitum.*[u] Pe scurt,'concepţia lui Aristotel este aceea că numărul este infinit în primul sensj spaţiuliîn cel de-al doilea iar timpul în ambele sensuri. El se concentrează întîij asupra chestiunii adecvate fizicii, şi anume dacă există un *corp* care esteiinfinit de mare, aducînd motive în favoarea unui răspuns negativ*[2] — motive extrase în principal din teoria sa asupra „locurilor naturale" ale celor fatru elemente, fiind, din această cauză, destul de neconvingătoare. Dar el a'daugă că dacă nu există deloc infinit, atunci decurg unele rezultate false^[83] (1) Vor exista un început şi un sfîrşit al timpului. (2) Mărimile[1] vor fi divizibile în ceva ce nu sînt mărimi. (3) Numerele nu vor fi infinite.; ţ

Prin urmare, într-un anumit sens, există un infinit, în timp ce în alt sens, nu există. Mărimea spaţială nţi este în mod actual infinită, deşi este infinită în divizibilitate. Dări aceasta potenţialitate nu se va actualiza complet niciodată, asemenea potenţialităţii bronzului de a deveni statuie. Nici o mărime spaţială nu se va put&a diviza vreodată cu adevărat într-un număr infinit de părţi. Infinitul, ca *ş|* o zi sau ca o bătălie, îşi datorează existenţa faptului că se naşte o parte a sa după o alta; pentru a folosi limbajul Sfîntului Toma d'Aquino, el există nu *ify actu permanente, infacto,* ci *succesive, in fieri.* Cazul timpului şi Cel al succesiunii generaţiilor sînt *asemenea* celui al
mărimii spaţiale, pentru că şi
aici infinitul există „datorită faptului că se ia

o parte după alta" şi, deoarece „ceea ce este luat" este totdeauna finit, noile părţi pot fi luate *ad infinitum;* deci infinitul nu este o substanţă individuală precum omul sau casa. Aceste cazuri *nu se aseamănă* cu cel al mărimii spaţiale prin aceea că, în cel din urmă, fiecare parte luată persistă, spre deosebire de cel al timpului şi al succesiunii generărilor în care ea nu persistă — dispare, dar resursa nu se epuizează niciodată.

Aristotel adaugă apoi că infinitul prin adunare este într-un anumit sens acelaşi cu infinitul prin diviziune. Să luăm în considerare un întreg finit: luînd părţi egale din el, oricît de mici, într-un timp oarecare şi suficient de lung vom epuiza întregul. întregul, care este finit, este totuşi „infinit prin diviziune" în sensul particular că nu-l putem construi prin adăugarea părţilor *care scad într-o proporţie continuă.* Adică Aristotel recunoaşte existenţa seriilor infinite ce converg la o sumă finită. Spaţiul este pentru el o serie infinită convergentă; timpul şi numărul sînt serii infinite divergente, însuşi faptul că mărimea poate fi divizată la nesfîrşit îl implică pe acela că numărul poate fi sporit oricît de mult. Numărul are un minim, dar nu are un maxim; spaţiul are un maxim, dar nu are un minim. Matematicienii, remarcă Aristotel[84], nu au nevoie de o linie infinită, ci doar de o linie finită, oricît de lungă. Aici teoria sa este întrucîtva neclară. El susţine cu fermitate că lumea fizică este o sferă de dimensiune finită. Matematicianul nu dispune de o linie dreaptă mai lungă decît diametrul acestei sfere accesibile simţurilor lui, iar concluzia este că el este liber să-şi *imagineze* o astfel de linie dreaptă dacă vrea să o facă şi dacă poate.

Rezultatul final al teoriei lui Aristotel este că nu există nici o formă a infinitului ca întreg existent, dat în mod simultan. Nici o *extensie* nu este „infinită prin

adunare"; este imposibil să fie construită dintr-un număr finit de părţi egale. Nici o extensie nu este, la orice moment, divizată în mod actual într-un număr infinit de părţi, deşi ea poate fi alternativ sau succesiv divizată într-un număr infinit de puncte. *Timpul* nu există ca un întreg infinit dat, deoarece nu este specific naturii părţilor sale să coexiste; dar timpul, spre deosebire de extensie, este în mod potenţial infinit în ceea ce priveşte adunarea. Timpul, asemenea extensiei, este divizibil la infinit, dar nu este divizat la infinit. *Numărul,* ca şi timpul, este în mod potenţial infinit în ceea ce priveşte adunarea. Spre deosebire de extensie şi timp, el nu este divizibil la infinit, deoarece este discontinuu şi unitatea constituie o limită a divizi-bilităţii sale.

Locul

în concepţia lui Aristotel, existenţa locului este dovedită[85] prin faptul că acolo unde există un corp poate să mai vină şi altul, astfel că locul trebuie să fie ceva diferit de oricare dintre corpurile care-l ocupă. Din punctul său

care schimbarea este fie subiect, fie *terminus a quo* sau *ad quem.*[19] Aristotel presupune tacit că nu există mişcare în privinţa timpului — fără îndoială, deoarece el a admis timpul ca element în toate schimbările, nefiind prin urmare disponibil ca formă distinctă a vreunui tip particular de schimbare. De aici se deduce că există doar trei tipuri de mişcare — în privinţa *calităţii,* a *cantităţii* şi a *locului,* în fiecare din ele fiind cerută contrarietatea. Calitatea, se mai spune, nu trebuie luată în sensul calităţilor esenţiale care formează diferenţele dintre lucruri (schimbarea în privinţa acestora ar fi generare şi distrugere, nu mişcare), ci în sensul de calităţi „afective", în virtutea cărora se spune despre un lucru că asupra lui se acţionează sau că este impasibil, adică acele calităţi care sînt obiectele simţurilor particulare.[80] Din cele patru tipuri de schimbare, locomoţia este cea fundamentală; ea este implicată în toate celelalte. Schimbarea calitativă şi generarea-distrugerea sînt implicate în schimbarea de mărime. Deşi Aristotel enunţă aceste implicaţii, el nu încearcă niciodată să reducă unul din tipurile de schimbare la celelalte; diferenţa de categorie este un obstacol pus în faţa oricărei tentative de acest fel.

Infinitul

Principala distincţie preliminară trasată de Aristotel aici este cea între (1) infinitul prin adunare, care nu poate fi epuizat prin nici un fel de adăugare a părţii la parte, şi (2) infinitul prin diviziune, care este divizibil *ad infinitum.*[il] Pe scurt, concepţia lui Aristotel este aceea că numărul este infinit în primul sens, spaţiul în cel de-al doilea iar timpul în ambele sensuri. El se concentrează întîi asupra chestiunii adecvate fizicii, şi anume dacă există un *corp* care este infinit de mare, aducînd motive în favoarea unui răspuns negativ[82] — motive extrase în principal din teoria sa asupra „locurilor naturale" ale celor patru elemente, fiind, din această cauză, destul de neconvingătoare. Dar el adaugă că dacă nu există deloc infinit, atunci decurg unele rezultate false.[83] (1) Vor exista un început şi un sfîrşit al timpului. (2) Mărimile vor fi divizibile în ceva ce nu sînt mărimi. (3) Numerele nu vor fi infinite.

Prin urmare, într-un anumit sens, există un infinit, în timp ce în alt sens, nu există. Mărimea spaţială nu este în mod actual infinită, deşi este infinită în divizibilitate. Dar această potenţialitate nu se va actualiza complet niciodată, asemenea potenţialităţii bronzului de a deveni statuie. Nici o mărime spaţială nu se va putea diviza vreodată cu adjevărat într-un număr infinit de părţi. Infinitul, ca şi o zi sau ca o bătălie, îşi datorează existenţa faptului că se naşte o parte a sa după o alta; pentru a folosi limbajul Sfîntului Toma d'Aquino, el există nu *in actu permanente, infacto,* ci *succesive, in fieri.* Cazul timpului şi cel al succesiunii generaţiilor sînt *asemenea* celui al mărimii spaţiale, pentru că şi aici infinitul

există „datorită faptului că se ia

o parte după alta" şi, deoarece „ceea ce este luat" este totdeauna finit, noile părţi pot fi luate *ad infinitum*; deci infinitul nu este o substanţă individuală precum omul sau casa. Aceste cazuri *nu se aseamănă* cu cel al mărimii spaţiale prin aceea că, în cel din urmă, fiecare parte luată persistă, spre deosebire de cel al timpului şi al succesiunii generărilor în care ea nu persistă — dispare, dar resursa nu se epuizează niciodată.
Aristotel adaugă apoi că infinitul prin adunare este într-un anumit sens acelaşi cu infinitul prin diviziune. Să luăm în considerare un întreg finit: luînd părţi egale din el, oricît de mici, într-un timp oarecare şi suficient de lung vom epuiza întregul. întregul, care este finit, este totuşi „infinit prin diviziune" în sensul particular că nu-l putem construi prin adăugarea părţilor *care scad într-o proporţie continuă.* Adică Aristotel recunoaşte existenţa seriilor infinite ce converg la o sumă finită. Spaţiul este pentru el o serie infinită convergentă; timpul şi numărul sînt serii infinite divergente, însuşi faptul că mărimea poate fi divizată la nesfîrşit îl implică pe acela că numărul poate fi sporit oricît de mult. Numărul are un minim, dar nu are un maxim; spaţiul are un maxim, dar nu are un minim. Matematicienii, remarcă Aristotel[84], nu au nevoie de o linie infinită, ci doar de o linie finită, oricît de lungă. Aici teoria sa este întrucîtva neclară. El susţine cu fermitate că lumea fizică este o sferă de dimensiune finită. Matematicianul nu dispune de o linie dreaptă mai lungă decît diametrul acestei sfere accesibile simţurilor lui, iar concluzia este că el este liber să-şi *imagineze* o astfel de linie dreaptă daca vrea să o facă şi dacă poate.
Rezultatul final al teoriei lui Aristotel este că nu există nici o formă a infinitului ca întreg existent, dat în mod simultan. Nici o *extensie* nu este „infinită prin adunare"; este imposibil să fie construită dintr-un număr finit de părţi egale. Nici o extensie nu este, la orice moment, divizată în mod actual într-un număr infinit de părţi, deşi ea poate fi alternativ sau succesiv divizată într-un număr infinit de puncte. *Timpul* nu există ca un întreg infinit dat, deoarece nu este specific naturii părţilor sale să coexiste; dar timpul, spre deosebire de extensie, este în mod potenţial infinit în ceea ce priveşte adunarea. Timpul, asemenea extensiei, este divizibil la infinit, dar nu este divizat la infinit. *Numărul,* ca şi timpul, este în mod potenţial infinit în ceea ce priveşte adunarea. Spre deosebire de extensie şi timp, el nu este divizibil la infinit, deoarece este discontinuu şi unitatea constituie o limită a divizi-bilităţii sale.

Locul

în concepţia lui Aristotel, existenţa locului este dovedită[85] prin faptul că acolo unde există un corp poate să mai vină şi altul, astfel că locul trebuie să fie ceva diferit de oricare dintre corpurile care-l ocupă. Din punctul său

de vedere, faptul că locul nu doar există, ci are şi „o semnificaţie" este dovedit prin tendinţa naturală a elementelor de a se mişca spre anumite locuri şi de a rămîne acolo. Sus şi jos nu sînt doar relative pentru noi: „sus" este direcţia în care se mişcă focul, iar „jos", cea în care se mişcă pămîntul. Aristotel distinge[86] între „locurile comune" pe care un lucru le împarte cu alte lucruri de locul său specific sau locul său propriu. Fiecare lucru se află de fapt într-o serie de locuri, unul în celălalt, dar locul său propriu este cel ce îl conţine imediat, adică cel care nu conţine nimic altceva; aceasta ar putea fi o primă definiţie a locului. Locul trebuie să fie unul din cele patru lucruri — forma, materia, intervalul între extremităţi sau extremităţile însele." Dar (1) el nu este *forma.* Extremităţile conţinătorului şi ale celui conţinut coincid, dar sînt diferite, astfel că forma unui

lucru este limita lucrului, în timp ce locul său este limita corpului conţinut. (2) Deoarece conţinutul se schimbă frecvent iar conţinătorul rămîne neschimbat, *intervalul* între extremităţi (adică extremităţile exterioare ale conţinutului şi extremităţile interioare ale conţinătorului) este conceput uneori ca o entitate distinctă. Dar nu este aşa; intervalul există nu doar în sine însuşi, ci ca accident al corpurilor care umplu succesiv receptaculul. Dacă am avea un interval care să existe doar în sine şi care să rămînă nemişcat, (a) ar trebui să existe un număr infinit de locuri în acelaşi loc. Pentru că atunci cînd apa şi aerul şi-ar schimba locurile într-un vas, părţile apei ar face acelaşi lucru în toată apa ca şi apa în vas, adică ar pleca şi ar lăsa locuri autosubzistente în urma lor. Şi (b) dacă s-ar îndepărta vasul, locul lucrului conţinut ar fi mutat astfel încît un loc ar ajunge să aibă un alt loc. Dar, în concepţia *mea,* locul exact sau imediat al lucrului conţinut nu devine diferit cînd vasul este mutat. Vasul este mutat într-un alt loc, dar locul conţinutului său rămîne acelaşi, adică suprafaţa interioară a vasului. (3) Se pare că *materia* ar putea fi loc dacă s-ar lua în considerare cazul unui lucru (a) ce rămîne într-o stare de repaus şi (b) care este continuu cu^con-
ţinătorul său. Materia are aceleaşi două calităţi: repausul (adică persistenţa prin schimbare) şi continuitatea. Fenomenul care ne îndreptăţeşte să credem că există loc este asemenea celui care ne face să credem că există materie; credem în existenţa materiei în virtutea faptului că *ceea ce* a fost aer este acum apă şi în existenţa locului în virtutea faptului că *unde* era aer este acum apă. Dar materia unui lucru nu este nici separabilă de el, nici nu-l conţine, în timp ce locul unui lucru este sdparabil de el şi îl conţine; aşadar,
materia nu este loc.
Deci (4) locul este *Urnita corpului conţinător}*^ Dar trebuie făcută o distincţie între receptaculul unui lucru sau corpul *conţinător* şi locul său; receptaculul poate fi numit un loc mobil, iar locul, un receptacul imobil. Un curent de apă este mai degrabă receptaculul unei bărci pe care o poartă, decît locul ei. Astfel, ajungem la ultima definiţie a locului; el este prima limită *imobilă* a conţinătorului.[89] Adică, locul unui lucru este limita interioară a primului

corp nemişcat care-l conţine (primul, socotit de la obiect spre exterior). De aici urmează că în timp ce orice lucru din universul fizic este într-un loc, universul nu este.[90]
Este demn de reţinut faptul că Aristotel nu oferă o teorie a spaţiului. El foloseşte rar cuvîntul grecesc pentru spaţiu[91], iar viziunea sa despre spaţiu poate fi găsită în discutarea conceptului de ueYefrn, mărime spaţială. El discută aici diferitele noţiuni de *loc,* fiind imposibil de trecut cu vederea ingeniozitatea prin care încearcă să recunoască justa valoare a tuturor celor implicate în noţiunea de loc al unui lucru, fără „a multiplica entităţile mai mult decît este necesar". El consideră că limita interioară a corpului conţinut respectă cerinţele impuse, astfel încît refuză să admită altă entitate ulterioară implicată în această noţiune.

Vidul

Aristotel începe[92] remarcînd că aceia care vorbesc despre vid se gîndesc la un fel de loc; cînd un loc conţine masa pe care o poate ţine, el este un plin, şi este vid atunci cînd nu poate; golul, plinul şi locul sînt unul şi acelaşi lucru, doar că „fiinţa[93] lor nu e aceeaşi". Pe de altă parte, cei care dovedesc corporalitatea aerului pe cale empirică, încearcă să arate că nu există vidul, dar aceasta nu face parte din problema pusă; ceea ce vor să spună cei care cred în existenţa vidului este că există locuri unde nu există nici aer, nici altă materie. Existenţa mişcării pe loc este concepută ca argument atît pentru existenţa locului, cît şi a vidului.[94] Dar mişcarea nu implică un vid, deoarece corpurile pot lua unul locul celuilalt fără a exista un interval separabil de corpuri; aceasta se poate observa

în mişcările turbionare în lichide.[95] în plus, corpurile pot fi „împachetate" prin expulzarea lucrurilor conţinute în ele (de exemplu, a aerului în apă). Argumentul în favoarea vidului, bazat pe expansiunea corpurilor prin creştere, naşte dificultăţi; din el s-ar deduce fie (1) că nu creşte nici una din părţile corpului care creşte, fie că (2) că, dacă vreuna din ele ar creşte, atunci (a) lucrurile cresc altfel decît prin adăugarea corpului sau (b) ar putea exista două corpuri în acelaşi loc, sau (c) *întregul* corp ar trebui să fie gol, dacă el ar creşte în toate părţile şi prin intermediul spaţiului gol din interiorul său; toate aceste consecinţe sînt imposibile.
Aristotel îşi propune să dovedească singur că (1) nu există vid *separat de corpuri.*[96] Mai multe dintre argumentele sale trimit la noţiunea eronată de „mişcare naturală". Argumentul despre care se poate spune că este cel mai elaborat poate fi totuşi redus la următoarea formă: viteza mişcării variază (a) cu rarefierea mediului şi (b) cu greutatea corpului mişcat. în perspectiva (a), ceva care traversează vidul trebuie să-l parcurgă instantaneu; din perspectiva (b), un corp greu ar trebui să traverseze vidul (deoarece el

constituie un mediu) mai repede decît unul mai uşoţ\ Dar nimic nu se mişcă instantaneu, iar cînd nu există mediu care s& poată fij „divizat", nu există nici un motiv pentru care un corp greu s-ar mişca mai repede decît unul uşor.[97]
(2) Nu există vid *ocupat* de corpuri.[98] bacă recunoaştem că masa unui corp este ceva diferit de calităţile sale perceptibile (chiar dacă sînt separa-bile doar în gîndire), nu trebuie să admitenn în schimb existenţa vidului.
(3) Nu există *interstiţii* vide *în* corpuri.?[9] în favoarea vidului s-a spus că dacă există diferenţe de densitate între coţpuri trebuie să existe şi vidul, şi că dacă nu există diferenţe de densitate între corpuri, nu există compresie, iar mişcarea este imposibilă. împotriva acejstui argument Aristotel arată întîi că vidul nu ar ajuta la explicarea faptelor, jApoi, el încearcă să dea o explicaţie pozitivă.[100] Densificarea şi rarefierea ku loc, dar nu se poate deduce de aici existenţa vidului. Există o singură materie de opuşi care, fiind potenţial — să zicem — fierbinte, devine astfel actuală. Similar, aceeaşi materie serveşte pentru un corp mare şi pentru imul mic. Cînd apa devine aer, aceeaşi materie, fără nici o adăugare din ^fară, devine actual din ceea ce a fost potenţial; tot astfel, cînd aerul este cpmprimat sau dilatat. După cum materia care a fost rece devine fierbinte, astfel aceeaşi materie care a fost fierbinte poate deveni mai fierbinte, fără cţa să devină fierbinte o parte a sa care nu era fierbinte cînd întregul era maţ puţin fierbinte. La fel, mărimea masei sensibile poate să se extindă fără nijci o adăugare din exterior, deoarece aceeaşi materie este capabilă să ocupe spaţiu mai mult sau mai puţin. Deci, Aristotel explică expansiunea şi contracţia corpurilor, în acelaşi fel ca şi schimbarea calitativă, ca fiind datorată materiei capabile de a avea mai multe stări, adică „de a umple spaţiul cu toate gradele posibile de intensitate".[101] Aceasta este doctrina pe care Aristotel o opune celei a vidului. în altă parte[102], el indică analogia dintre vid şi infinit. Nu există infinit actual şi nici vid actual; dar, tot aşa cum „divizarea nu se termină niciodată", şi linia, de exemplu, este infinit divizibilă, astfel că ne putem imagina oricînd un corp mai puţin dens decît orice alt corp dat. Materia este continuă pretutindeni în univers, dar nu există limită a posibilei sale rarefieri.

Timpul

După ce a accentuat particularităţile naturii timpului care sugerează că acesta este fie ireal, fie „foarte puţin real", Aristotel continuă prin a lua în considerare natura timpului.[103] O ipoteză plauzibilă este de a-l identifica cu mişcarea sau cu schimbarea. Dar asta nu se poate întîmpla, deoarece nu există decît un singur timp, dar multe mişcări şi, în plus, timpul nu poate fi lent sau rapid. Totuşi

timpul *implică* schimbare.[104] Căci atunci cînd starea noastră raţională nu se schimbă sau nu sîntem conştienţi de schimbare, nu ne gîndim că timpul a trecut. Cînd sesizăm schimbarea, credem că a trecut

un interval de timp şi viceversa. Care este deci relaţia dintre timp şi mişcare? Mărimea spaţială este continuă, ea fiind *continuum-ul* principal. Mişcarea este continuă, deoarece e o mişcare prin spaţiul continuu; timpul este continuu, pentru că e ocupat de mişcare continuă. La fel, „anterior" şi „posterior" se referă în primul rînd la spaţiu, în al doilea rînd la mişcare şi în al treilea rînd la timp. Recunoaştem scurgerea timpului atunci cînd sesizăm o diferenţă între „înainte" şi „după" în mişcare, adică atunci cînd distingem două clipe[105] şi un interval între ele; căci ceea ce este limitat de o clipă este timp. Timpul este „numărul mişcării privitor la « înainte » şi « după »", deoarece distingem surplusul şi minusul prin număr, iar surplusul şi minusul mişcării prin timp. Dar timpul este număr nu în sensul că ar fi cel cu care se numără (adică în sensul de simplu număr), ci în sensul că el este cel numărat, adică este aspectul numărabil al mişcării.

Urmează un pasaj interesant şi dificil[106], al cărui scop este să arate că din cauză că mişcarea este recunoscută prin observarea succesivă la diferite momente a unui singur corp ce se mişcă, trecerea timpului este recunoscută prin sesizarea faptului că unicul caracter de „instantaneitate" a fost atribuit mai multor evenimente ce fac parte din experienţă. Timpul depinde de clipă, atît datorită continuităţii sale, cît şi diferenţierii sale în părţi, aşa cum mişcarea depinde de corpul mişcat şi linia de punct. Aristotel adaugă că dacă timpul este numărat datorită clipelor sale, nu trebuie să presupunem că ele sînt părţi ale timpului, aşa cum nici punctele nu sînt părţi ale liniei. Dacă există linia, există şi timpul.[107] Aristotel se opreşte apoi asupra sensului expresiei „a fi în timp".[108] A fi în timp trebuie să însemne (1) a fi atunci cînd este timpul, (2) a fi o parte sau un atribut al timpului sau (3) a fi măsurabil prin timp. Dar a fi în timp nu înseamnă a fi atunci cînd este timpul, aşa cum a fi în mişcare sau într-un loc nu este atunci cînd există mişcare sau loc. Prezentul, trecutul şi viitorul sînt în timp ca părţi ale sale; evenimentele sînt în el deoarece sînt măsurabile prin el. Ele sînt conţinute în timp tot aşa cum lucrurile dintr-un loc sînt conţinute în acel loc. Deoarece, în acest sens, ele se află în timp, trebuie să existe un timp mai cuprinzător decît orice altceva aflat în timp. Prin urmare, lucrurile veşnice nu sînt în timp pentru că ele nu sînt nici conţinute, nici măsurate în timp. Deoarece timpul este măsura mişcării, el este şi măsura repausului; doar lucrurile care sînt fie în repaus, fie în mişcare (adică cele care se mişcă sau care se pot mişca) sînt în timp. Deci adevărurile necesare nu sînt în timp. Timpul nu se va diminua niciodată, deoarece mişcarea nu se va diminua niciodată şi fiecare clipă este prin natura sa atît începutul unui viitor, cît şi sfîrşitul unui trecut.[109]

Fără a da un răspuns prea clar, Aristotel ridică o problemă importantă atunci cînd se întreabă dacă ar mai exista timp dacă nu ar mai exista suflet.[110] El insistă asupra faptului că nu ar exista nimeni care să numere, nimic care ar putea fi numărabil şi deci nu ar exista nici număr. Ar putea

exista doar substratul timpului, mişcarea, dar ni exista mişcare, dar fără un aspect măsurabil.

Mişcarea al cărei număr este timpul poate f trugere, creştere, schimbare calitativă sau loco măsurată în mod natural prin intermediul tipulu singurul tip de mişcare care nu trebuie să-şi schii mai elementar de mişcare este cel în cerc — aşa(cepţiei timpurii care identifica timpul cu mişcarea descrie activitatea umană, toate schimbările şi cr

Impui în sine, adică ar ît generare, cît şi dis-ţie; dar mişcarea este de bază — locomoţia, ; ritmul.[111] Iar felul cel § ceva asemănător contrelor cereşti şi cea care fftimpul ca fiind ciclice.

Continuitatea

In vederea discuţiei despre continuitate, Arist cîţiva termeni fundamentali.[112] A este conseci privinţe (în poziţie, mod etc.) este după *B* şi cînc se află între ei. A este *în contact cu B* cînd extren acelaşi loc. A este *continuu* cu *B* cînd limitele Contactul implică faptul de a fi consecutiv, d numerele pot fi consecutive, dar nu se ating înt| implică contactul, nu însă şi viceversa.

Din definiţia continuului se deduce că nici i| compus din părţi indivizibile — linia, de exenf puncte.[113] Deoarece (1) ceva indivizibil *nu* are exts ar fi compusă din puncte, acestea ar trebui fie s atingă. Aşa cum am văzut, ele nu pot să fie conţin! Pentru că (a) întregul unuia ar trebui să atingă întrj unuia o parte a celuilalt, sau (c) partea unuia, înti (b) şi (c) sînt imposibile, deoarece punctele nu aui gul atinge întregul, ele nu vor fi continue, deoarec| aibă părţile separate în loc. I

Mai departe, punctul nu poate fi consecutivi condiţia *a priori* a atingerii), nici momentul nu I moment, deoarece există o linie între orice doua timp între orice două momente.

(3) Dacă continuul ar fi compus din indivizibil divizibil în indivizibili; dacă ar fi aşa, indivizibil ceea ce am văzut că nu se poate. I

(4) Dacă expansiunea este compusă din indl pansiune trebuie să fie compusă din mişcări inof dovedeşte Aristotel) din mişcări integrale care nu a se executa. Deci ceva care se mişcă continuu ar repaus.

efineşte în continuare u *B* cînd în anumite c din aceeaşi clasă nu ; lor sînt nemijlocit în ;are se ating coincid, invers (de exemplu, sie); iar continuitatea *zontinuum* nu poate fi u, nu e compusă din îităţi şi (2) dacă o linie fie continue, fie să se şi nici nu se pot atinge, ui altuia, sau (b) partea ui celuilalt. Variantele irţi; dar, dacă (a) între-eva continuu trebuie să
u alt punct (care este ate fi consecutiv cu alt iuncte şi un interval de
atunci el ar putea să fie ar atinge indivizibilul,
|zibili, mişcarea în ex-
lizibile, adică (aşa cum
■ fi niciodată pe cale de
:bui să fie continuu şi în

(5) Aristotel adaugă o şi mai elegantă dovadă în favoarea divizibilităţii infinite a timpului şi a spaţiului.[114] Fie A un corp care se mişcă mai rapid decît *B*; să presupunem că *B* s-a mişcat pe distanţa CD în timpul EF. A ar fi trebuit să parcurgă aceeaşi distanţă într-un timp mai scurt, EG. Deci *B* va fi acoperit în timpul EG o distanţă mai scurtă CH. Aşadar, A se va fi mişcat pe distanţa CH într-un timp mai scurt şi tot aşa, *ad infinitum.* Sîntem conduşi astfel la nesfîrşit către durate şi distanţe tot mai mici.

Urmează o scurtă discuţie asupra paradoxurilor prin care Zenon a încercat să dovedească imposibilitatea mişcării.[115] Aristotel le discută mai în detaliu în altă parte[116]; esenţa răspunsului lui constă în observaţia că, în timp ce traversarea unui spaţiu infinit într-un timp finit este imposibilă, parcurgerea unui spaţiu divizibil la infinit într-un timp finit este posibilă, deoarece un interval finit de timp este şi el divizibil la infinit.

Restul Cărţii a Vi-a din *Fizica* prezintă un dublu interes. Ea dezvoltă doctrina continuităţii şi a divizibilităţii infinite a spaţiului, a mişcării şi a timpului într-o serie de afirmaţii deduse admirabil din principiile aristotelice fundamentale; prin aceasta, Aristotel furnizează unele premise necesare demonstraţiei

existenţei unui prim mişcător nemişcat. Poate că noţiunea de bază care trebuie înţeleasă mai întîi pentru a clarifica sensul acestui termen este cea de „moment prim" al mişcării. Un eveniment se află într-o serie de momente, tot aşa după cum un corp se află într-un serie de locuri; moartea lui Cezar a survenit în luna martie a anului 44 î.Cr., în anul 44 î.Cr. sau în secolul I î.Cr. „Primul moment" al unui eveniment este timpul pe care acesta îl ocupă în mod precis, durata sa precisă sau corespunzătoare. în acest sens, există o analogie strictă între interpretarea pe care o dă Aristotel timpului şi cea pe care o dă locului.
Va trebui să ne mulţumim să expunem în continuare cuprinsul cărţii într-o formă concisă:
Cap. 3. Clipa este indivizibilă şi nimic nu se mişcă sau nu rămîne în clipă.
Cap. 4. 234bl0-20. Orice se schimbă este divizibil.
Cap. 4. 234b21 -235al3. Mişcarea este divizibilă în privinţa (a) timpului în care se desfăşoară şi (b) a mişcărilor separate ale părţilor corpului în mişcare.
Cap. 4. 235al3-b5. Pentru noţiunile de timp, mişcare, fapt de a fi mişcat al corpului, corp în mişcare şi distanţă de mişcare se pot opera diviziuni corespunzătoare.
Cap. 5. 235b6-32. De îndată ce un lucru schimbat a suferit schimbarea, se află în ceea ce s-a schimbat.
Cap. 5. 235b32—236a7. Durata precisă a schimbării unui lucru este indivizibilă (adică momentul).
Cap. 5. 236a-7bl8. Există o durată precisă în care un lucru se schimbă, dar nu există una la care el începe să se schimbe.

Cap. 6. 236bl9—32. Un lucru se schimbă în fiecare parte a duratei precise a schimbării sale.
Cap. 6. 236b32-237b22. Orice lucru care se schimbă acum a suferit o schimbare înainte şi orice lucru care s-a schimbat se schimbase şi înainte.
Cap. 7. (a) Nimic nu are nevoie de un timp infinit pentru a efectua o mişcare finită.
(b) Nimic nu poate efectua o mişcare infinită într-un timp finit. Cap. 8. 238b23—239a22. (a) Ceea ce ajunge să se oprească se mişcă.
(b) Oprirea are loc în timp.
(c) Dacă presupunem un o durată precisă a opririi unui lucru, atunci se va vedea că el se va opri în fiecare parte a,acestei durate date.
(d) Nu există o durată precisă a opririi unui corp.
(e) Nu există o durată precisă a repausului unui corp.
Cap. 8. 239a23-b4. Un lucru nu este, pentru durata precisă a mişcării sale, în nici un loc dat.
(Cap. 9. Soluţia argumentelor lui Zenon împotriva mişcării.)
Cap. 10. 240b8-241a26. Ceea ce n-are părţi nu poate fi în mişcare.
Cap. 10. 241a26-b20. Nu există nici o schimbare infinită unică, cu excepţia mişcării în cerc.

Primul mişcător

Şi conţinutul Cărţii a VUI-a poate fi expus sub forma unor serii de propoziţii:
Cap. 1, 2. Mişcarea a existat şi va exista totdeauna.
Cap. 3. Există lucruri care sînt uneori în mişcare, uneori în repaus.
Cap. 4. Orice lucru aflat în mişcare este mişcat de ceva.
Cap. 5. 256a4-257a31. Primul mişcător nu este mişcat de nimic decît de el însuşi.
Cap. 5. 257a3l-258b9. Primul mişcător este nemişcat.
Cap. 6. 258 blO-259 a20. Primul mişcător este etern şi unic.

Cap. 6. 259a20-b31. Primul mişcător nu este mişcat, nici măcar accidental.
Cap. 6. 259b32—260al9. *Primum mobile* este etern.
Cap. 7. 260a20-261a28. Locomoţia este tipul primordial de mişcare.
Cap. 7. 261a28-b26. Nici o mişcare (sau schimbare) nu este continuă, cu excepţia locomoţiei.
Cap. 8. 261b27-265al2. Doar mişcarea circulară poate fi continuă şi infinită.
Cap. 9. Mişcarea circulară este tipul primordial de locomoţie.
Cap. 10. Primul mişcător nu are părţi sau mărime şi se află la periferia lumii.

Pentru Aristotel, faptul că mişcător prim este la periferia lumii rezultă din (a) ipoteza că mişcarea trebuie începută fie din centru, fie de la periferie, acestea fiind singurele „începuturi" posibile, (b) din presupunerea că mişcarea transmisă direct de mişcătorul prim trebuie să fie cea mai rapidă dintre toate deoarece impulsul se pierde în timpul transmisiei; şi (c) din faptul (presupus) observat că mişcarea sferei stelelor fixe este cea mai rapidă. Se ajunge astfel la concepţia că toate mişcările în lume sînt transmise de la „primul (adică de la cel mai îndepărtat) cer" şi că, deoarece mişcătorul prim acţionează direct asupra acestui corp, el trebuie să fie în partea exterioară a universului. Aristotel încearcă în altă parte[117] să concretizeze îndrăzneaţă sa generalizare arătînd în ce fel corpurile grele (şi, în particular, soarele) produc, prin mişcarea lor, fenomenele meteorologice care constituie mediul vieţii terestre şi cum, prin ritmul zilei şi al nopţii, prin vremea însămînţării şi cea a recoltării, dau forma şi caracterul general evenimentelor de pe pămînt. Dar concluzia *Fizicii* lasă nerezolvate două probleme: (1) Cum poate totuşi primul mişcător, incorporai şi fără întindere, să fie la periferia universului? Şi (2) cum poate ceva incorporai să transmită mişcarea? Cele două moduri de transmitere a mişcării pe care Aristotel le admite în ultimă instanţă sînt tracţiunea şi împingerea[118], dar ceea ce este incorporai nu poate fi învestit cu nici una dintre cele două. El încearcă să răspundă la cele două întrebări în *Metafizica[119],* unde afirmă că primul mişcător cauzează mişcarea asemenea „unui obiect al dorinţei" sau al iubirii, adică nicidecum ca un agent fizic, şi că deci nu mai trebuie considerat că el ar avea o localizare spaţială.[120] Dar o astfel de soluţie ridică probleme tot atît de mari precum cele pe care le înlătură.

De *caelo*

De la *Fizica* la *De caelo* se trece de la un studiu al schimbării în general la studiul mişcării locale. Primele două cărţi tratează mişcarea corpurilor cereşti, iar ultimele două pe cea a corpurilor terestre.

într-unui din cele mai îndrăzneţe eseuri despre construcţia *a priori,* Aristotel încearcă să arate motivul pentru care structura universului este aşa cum ni se arată.[121] Activitatea lui Dumnezeu este viaţa eterna. Deci mişcarea cerurilor, care este corpul divin, trebuie să fie eternă şi de aceea cerul trebuie să fie o sferă în rotaţie. Dar centrul unui corp în rotaţie este în repaus. Trebuie să existe un glob pămîntesc în centrul universului. Deoarece există pămînt, trebuie să existe şi foc, căci focul (care se mişcă în sus) este contrarul pămîntului (care se mişcă în jos); în plus, este înaintea lui în natură, căldura fiind forma pentru care frigul este privaţiunea. Din cauză că

există foc şi pămînt, există şi intermediarele lor, aerul şi apa. Existenţa acestora implică generarea şi distrugerea, deoarece contrariile prezente în cele intermediare tind să se distrugă unele pe altele. Dar existenţa generării atrage după sine o mişcare circulară diferită de cea a primei sfere; căci „o singură mişcare a întregului cer va necesita o relaţie identică a elementelor

corpurilor unul cu altul". Adică, dacă soarele şi luna ar fi purtate în cerc de primul cer, atunci, „dacă soarele ar fi aşezat în Rac, ar fi tot timpul vară, iar dacă ar fi în Capricorn, ar fi tot timpul iarnă"[122], astfel încît ar lipsi influenţele date de modificarea căldurii şi a frigului, care sînt adevăratele cauze ale generării şi ale distrugerii.[123]

Concis, sistemul astronomic aristotelic se înfăţişează astfel: Corpurile cereşti constau din al cincilea element, care nu se naşte şi nici nu piere, care nu-şi schimbă calitatea sau dimensiunea şi care nu se mişcă în linie dreaptă asemenea corpurilor terestre, ci în cerc.[124] Universul constă dintr-o serie de sfere concentrice. Pămîntul este sfera cu o mărime relativ mică[125], aflată în repaus în centrul universului.[126] învelişul exterior al universului — „primul cer" — este o sferă finită ce conţine ceea ce numim acum stelele fixe.[127] Aceste stele nu au mişcare proprie, ci sînt antrenate circular de mişcarea uniformă a primului cer cu perioada de 24 de ore.[128] Cît priveşte mişcarea mai complexă a soarelui, a lunii şi a planetelor, Aristotel acceptă, cu o modificare, teoria lui Eudoxos, aşa cum a fost ea dezvoltată de prietenul său Callippos.[129] Cu o incredibilă măiestrie matematică, Eudoxos a reuşit să descompună mişcarea aparentă a soarelui şi a lunii în trei mişcări de rotaţie. El ne propune să luăm o sferă ce se roteşte uniform, avînd fixaţi pe suprafaţa sa polii unei sfere mai mici concentrice cu ea şi care se roteşte (aceşti poli sînt diferiţi de cei ai sferei mai mari). Să presupunem o a treia sferă, legată de a doua aşa cum este aceasta de prima sferă. Un corp aflat pe ecuatorul celei de a treia sfere va avea o mişcare care este compunerea celor trei rotaţii: atribuind diferite viteze şi direcţii celor trei mişcări de rotaţie, se poate obţine o mişcare compusă ce corespunde mişcării observate a soarelui şi a lunii. La fel, mişcarea fiecărei planete poate fi descompusă în patru
rotaţii.[130]

Callippos, cu mai multe observaţii minuţioase înaintea lui, a descoperit că este necesar să presupunem cinci sfere care să explice mişcarea lunii, a soarelui, a lui Mercur, Venus şi Marte. în forma dată de Eudoxos şi Callippos, teoria pare să fi fost doar una pur matematică; ei nu făceau nici o sugestie cu privire la mecanismul mişcării corpurilor cereşti. în plus, mişcarea fiecăruia dintre aceste corpuri (exceptînd stelele „fixe") a fost tratată ca problemă separată. Dar Aristotel găseşte în ipoteza sferelor în mişcare de rotaţie concentrică ceva ce se potriveşte cu sistemul său general de gîndire şi îl adoptă ca fiind cauza reală a mişcării cerurilor. Adoptată în forma aceasta, el totuşi descoperă în ea o dificultate: dacă întreg universul

este un sistem de sfere concentrice în contact (şi trebuie să fie în contact, deoarece nu există vid), sfera care transportă unul din corpurile cereşti va roti o dată cu el şi sfera exterioară a sistemului următorului corp (mergînd către interior), astfel că se va contrazice cu explicaţia autosuficientă pe care teoria lui Eudoxos o dă mişcării fiecărui corp. Pentru a evita aceasta, Aristotel inventează sferele reactive care se mişcă în direcţie opusă faţă de sferele originare; prin ele, doar mişcarea sferei *exterioare* a fiecărui sistem (rotaţia zilnică de la est la vest) este condusă către interiorul lor. El găseşte astfel în total 55 de sfere. Dacă mai adăugăm cele patru ale focului, aerului, apei şi pămîntului, ajungem la 59 de sfere concentrice în total.[131] De multe ori, Aristotel este acuzat că interpretează greşit teoria lui Eudoxos; dar el nu prea poate fi acuzat că a dat o explicaţie mecanică mişcării corpurilor cereşti şi nici că şi-a întemeiat-o pe cea mai bună teorie matematică disponibilă atunci.[132]

Mişcarea primului cer este datorată lui Dumnezeu, care acţionează ca obiect al dorinţei şi al iubirii. Pentru Aristotel, spaţiul este finit; nu există vid, iar mişcarea trebuie să fie în linie dreaptă sau în cerc. Rotaţia uniformă a unei sfere

este singura mişcare ce poate să continue la nesfîrşit, fără schimbarea direcţiei şi fără a avea nevoie nici de vid, nici de spaţiul etern. Deci Aristotel este în situaţia de a deduce existenţa sferelor cereşti şi de a explica rotaţia lor ca fiind cea mai intimă proximitate cu putinţă pe care o poate avea un lucru corporal faţă de activitatea veşnic neschimbată a auto-cunoaşterii divine. Dar mişcările specifice ale soarelui, ale lunii şi ale planetelor implică sfere ce se mişcă în direcţii diferite de direcţia de mişcare a primului cer, iar această mişcare este explicată nu prin acţiunea lui Dumnezeu, ci prin cea a unui agent motor separat pentru fiecare sferă — „inteligenţele", aşa cum le-a numit scolastica.[133] Cu siguranţă, el voia să ajungă la un sistem monist şi adoptă pentru sine maxima homerică: „nu-i bine mulţi să comande, ci doar unul stăpîn să fie".[134]
Inteligenţele trebuie să fie inferioare primului mişcător, deşi adevărata lor relaţie cu Dumnezeu şi modul lor de a acţiona asupra sferelor nu sînt aproape deloc explicate. Deoarece sînt fiinţe incorporale, probabil că şi ele acţionează ca obiecte ale dorinţei, nu ca agenţi fizici.
Aristotel îşi îndreaptă atenţia asupra părţii sublunare a sistemului său în Cartea a IlI-a şi a IV-a. Aici, tema o constituie cele patru elemente considerate din punct de vedere al greutăţii mari sau al greutăţii mici, adică al tendinţei lor de mişcare. în *De generatione,* el le considera în perspectiva puterii lor una asupra celeilalte şi deci a puterii de a produce celelalte feluri de schimbare — generarea, schimbarea calităţii şi schimbarea dimensiunii.[135] Aristotel este preocupat să menţină existenţa greutăţii şi a uşurătăţii[136] absolute, adică tendinţa unor corpuri de a se mişca către centrul universului şi a altora de a se mişca către periferia sa. Fundamentul teoriei sale este (1) faptul că materia de un anumit fel tinde să se ridice dintr-o (sau poate să

coboare într-o) materie de alte feluri, independent: de volumul lor şi, pe de altă parte, (2) faptul empiric presupus că într-o dantitate mai mare a unei materii de un anumit tip se manifestă caracterul acelui tip mai pregnant decît într-o cantitate mai mică; el este mai greu dacă tipul materiei implică greutatea mare sau mai uşor dacă tipul de materie jmplică greutatea mică.[137] O altă teorie susţinuse mai înainte că un corp greu conţine pur şi simplu un număr mai mare de părţi similare decît unul uşor|. Dar Aristotel afirmă că dacă ar fi aşa, un foc mai mare ar trebui să crească mai încet decît unul mai mic, pe cînd el creşte de fapt mai repede; şi o cantitate suficient de mare de aer ar trebui să fie mai grea decît apa, dar de fapt aerul se ridică totdeauna din apă. O altă teorie explicase, prin prezenţa *viaului* în corpurile uşoare, faptul că volumul şi greutatea nu corespund totdeauna. Dar atunci, o cantitate suficient de mică a unui corp de un tip mai greu ar trebui să fie mai uşoară decît o cantitate suficient de mare a unui corp de un tip mai uşor, ceea ce nu se întîmplă. Aristotel nu acceptă nici faptul că greutatea depinde de raportul dintre solidul şi vidul aflate într-un corp; căci atunci, o mică porţiune de foc ar trebui să se mişte la fel de repede ca una mare. Aristotel susţine că singura soluţie acceptabilă este de a recunoaşte că există feluri calitativ diferite de materie. Dacă ar exista doar o materie, nimic nu ar putea fi *absolut* greu sau uşor. In plus, dacă există doar oi materie şi contrara ei, nu se poate găsi nici o explicaţie pentru greutatea *relativ* mică sau *relativ* mare a aerului şi a apei. J
Fapt este că înălţarea focului sau coborîrea apei sînt similare cu tendinţa naturală a corpurilor de a dezvolta o anumită natţiră substanţială, anumite calităţi, sau de a creşte pînă la o anumită dimensiune.[138] „Mişcarea unui corp către locul său este mişcarea către propria şa formă." Natura fundamentală a pămîntului este de a se afla în centrul universului şi deci ea nu se poate opri pînă ce nu ajunge acolo sau pînă ce nu ajunge cît mai aproape de centru, în

măsura în care i-o permit celelalte porţijuni de pămînt. întrebarea de ce focul se mişcă în sus este similară cu întrejbarea de ce terapia, cînd acţionează *qua* terapie, duce la sănătate şi nu duce,! de exemplu, la albiciune. Dar există o diferenţă: tendinţa de ridicare sau *dţ,* coborîre pare să fie mai intim legată de posesorul ei, mai puţin dependentă de agenţii exteriori decît tendinţa de schimbare calitativă sau cantitativă; şi ăsta pentru că materia sau potenţialitatea de locomoţie este „cel mai aproapej de substanţă"; ea trebuie să genereze tendinţele de schimbare (aşa cum sei observă la animalele de vîrstă fragedă), ceea ce arată că ea este primă în sfensul că este o parte integrală a naturii posesorului sau în mai mare măsura decît celelalte tendinţe. Deci, „de cîte ori aerul se produce din apa — ceva uşor din ceva greu —, el se duce în locul cel mai de sus. El este instantaneu uşor; devenirea este la sfîrşit; în acel loc el are fiinţă." Urcarea şi coborîţea corpurilor este simpla actualizare a potenţialităţii. Cele intermediare,]aerul şi apa, au o dublă potenţialitate; aşa precum acelaşi corp este în mţ>d potenţial şi sănătos, şi

bolnav, aerul tinde să urce în pămînt sau în apă, dar să coboare sub foc, iar apa să urce în pămînt, dar să coboare sub foc sau aer.[139]

De generatione et corruptione

Aristotel admite că există două concepţii mai vechi cu privire la naştere şi pieire.[140] Moniştii trebuie să reducă aceste procese la schimbarea calitativă a unei singure substanţe; pluraliştii trebuie să recunoască că ele sînt diferite de schimbarea calităţii, explicînd generarea ca o asociere a diferitelor corpuri elementare pentru a forma un agregat, iar distrugerea, ca disocierea lor. Atomiştii au dat acestei teorii o formă mai exactă, explicînd naşterea şi pieirea prin asocierea şi disocierea *atomilor.*[141] Aparent, argumentul care justifică existenţa lor este următorul: „Dacă presupunem un corp în întregime divizibil, el poate fi la un moment dat într-o stare de diviziune totală, adică divizat în prealabil în părţi fără mărime. Dar nici un număr de astfel de părţi nu poate forma un corp cu întindere. Deci corpurile nu pot fi în întregime divizibile; trebuie să existe corpuri indivizibile." Totuşi ipoteza existenţei atomilor conduce la consecinţe imposibile, discutate în detaliu de Aristotel în altă parte.[142] El conciliază concepţiile contrare, insistînd pe faptul că un corp poate fi divizibil pretutindeni, dar nu peste tot deodată. El poate fi divizat pretutindeni, adică na există nici o parte a sa care să reziste diviziunii, în felul în care o fac presupuşii atomi. Dar nu poate fi divizat peste tot deodată, deoarece asta ar însemna că el are un număr finit de puncte, astfel încît punctul ar putea urma altui punct, iar corpul ar putea fi împărţit în toate aceste puncte şi dispersat în neant; avînd în vedere că el are în mod potenţial un număr infinit de puncte, nici un punct nu urmează altuia.

Nu există deci disocierea unui lucru în atomi, ci doar împărţirea lui în părţi relativ mici. Dar disocierea şi asocierea, chiar astfel redefinite, nu pot explica schimbarea unui lucru „ca întreg, din ceva în altceva", schimbarea afectînd nu doar calităţile unui lucru, ci şi factorul formal şi cel material care fac împreună ca lucrul să fie ceea ce este.

Aristotel arată că există două dificultăţi cu privire la „naşterea non-cali-tativă", adică naşterea unei substanţe, spre deosebire de adoptarea unei calităţi noi de către o substanţă.[143] (1) Cum poate să se nască o substanţă? Ea trebuie să provină, aparent, din ceea ce este numai potenţial substanţă; dacă presupunem că această substanţă potenţială *nu* are atribute actuale, presupunem existenţa separată a unei fiinţe care este aproape nedeterminată şi, în plus, nu ţinem seama de dictonul: „nimic nu iese din nimic". Dar dacă presupunem că substanţa are în mod actual atribute nonsubstanţiale, admitem ipoteza

imposibilă că proprietăţile pot exista separat de substanţe.
97
ARISTOTEL |
(2) Care este cauza perpetuităţii naşterii? Cauza eficientă a fost desemnată în *Fizica;* ea este primul mişcător *şiprimum mobile.* Acum ne interesează cauza materială. |
Răspunsul la ambele întrebări se găseşte în afiifriaţia că distragerea unei substanţe este, generarea alteia, şi viceversa. Aşadar, cauza materială a generării-distrugerii şi a perpetuităţii acesteia este materia care poate să adopte întîi o formă substanţială, apoi alta. Gensrarea duce la dificultăţi, deoarece aparent ea era pentru noi o naştere d|n ceva ce nu există cu desăvîrşire, deşi acum vedem că ea nu mai es e asta. Şi perpetuitatea generării creează probleme, deoarece totalitate *i* existenţei părea că se risipeşte prin trecerea în nefiinţă a corpurilor, dar c bservăm acum că nu mai este aşa; ceea ce este imperceptibil simţurilor nu e ;te în mod necesar nimic. Generarea şi distrugerea sîht cele două aspecte aleiunei singure transformări a substanţei în substanţă. Dar unele dintre aceste transformări sînt mai corect numite cazuri ale naşterii, şi anume acelea |n care substanţa produsă are o realitate mai înaltă, un caracter mai sigur[144]ldecît altele; deci producerea focului din pămînt este în mod categoric | naştere, dar nu poate fi numită pieire decît cu anumite rezerve, din momeiit ce căldura este forma a cărei simplă privaţiune este recele.
I
Aristotel continuă prin distincţia mai clară qjintre diferitele tipuri de schimbare.[145] *Alterarea* este tipul de schjmbare care are loc cînd (a) există un substrat perceptibil persistent şi cînd (b) noul calitate este o calitate a
ntru a delimita alterarea substrat persistent, dar timp ce în unele naşteri arenţa în cazul generării o calitate a ei, ci o „cali-
[ui că alterarea este tot-ele patru tipuri de calităţi a", „putinţele naturale şi ;ci calităţile percepute de e consideră că alterarea „.----------
laşi timp de primul şi de
ultimul tip.[148] I
în sensul cel mai propriu al cuvîntului, materia este substratul implicat in schimbarea substanţială; dar substraturile implicate în locomoţie, în alterare şi în schimbarea de dimensiune sînt, într-unlanumit sens, tot materie. *Creşterea* diferă de generare-distrugere şi de allerare (1) prin faptul că ea este o schimbare legată de mărime, nu de subst Jnţă sau de calitate, şi (2) prin faptul că implică schimbarea locului. Schimf area locului implicată de ea este mai specială: nu e nici translaţie, nici rotaţie, ci expansiune.[149] Să luăm în considerare punctul (1): creşterea nu constă din apariţia mărimii din ceva ce nu are mărime. Materia pe care o presupune nu este separabilă, ci
98 1
substratului persistent. Ambele condiţii sînt utile ri de naştere, deoarece (a) în orice naştere există u® imperceptibil, şi anume „materia primă" şi, (b) î persistă o calitate perceptibilă (de exemplu, trans apei din aer), noua calitate (de pildă, frigul) nu est tate-pereche", alături de ea.
In altă parte[146], Aristotel insistă asupra fapt' deauna o schimbare legată de cel de-al treilea din recunoscute în *Categorii*[141] — „starea şi dispoziţ neputinţele", „calităţile afective şi afecţiunile" (d simţurile speciale), „figura şi forma"; dar aici include în toate cazurile schimbarea legată în ac ultimul tip.[148]
în sensul cel mai propriu al cuvîntului, matei în schimbarea substanţială; dar substraturile impl
Filozofia naturii
doar decelabilă de cea presupusă în generare sau în alterare. Ceea ce pre-supune creşterea este un corp sensibil, iar orice corp sensibil este un tot

indivizibil format din substanţă, calitate şi mărime; dar ceea ce mintea noastră distinge ca materie a creşterii este *mărimea* corpului preexistent.
Se pot indica anumite principii directoare ale explicaţiei asupra creşterii. (1) în creştere, fiecare parte a obiectului creşte. (2) Un obiect creşte prin contactul cu ceva. Acest ceva trebuie să fie un corp, deoarece nu există ceva de genul unui vid separat; dar faptul că el este un corp atrage după sine paradoxul celor două corpuri aflate în acelaşi loc. (3) Pentru a deosebi creşterea de naştere, care este însoţită de expansiune (de exemplu, aceea a aerului din apă), trebuie să adăugăm că, în creştere, lucrul persistă în propria sa natură.
în sensul cel mai propriu al cuvîntului, creşterea este o proprietate a fiinţelor vii, astfel că pentru a înţelege cauza sa trebuie să remarcăm întîi că (1) ţesuturile cresc (organele fiind constituite din ele) şi apoi că (2) ţesuturile au atît o materie, cît şi o formă sau un plan al structurii. Nu orice parte a ţesutului *qua* materie creşte, căci particulele sale materiale intră şi ies mereu din el; ceea ce rămîne identic şi chiar sporeşte este forma sau structura sa. Cauza eficientă a creşterii este sufletul hrănitor, care, prin amestecarea hranei, care este carne în mod potenţial, cu carnea trupului, se transformă în carne „actuală". Forma, a cărei expansiune este creşterea, „este un fel de putere scufundată în materie — un canal, cum s-ar spune" în care curge materie nouă. Atît timp cît această putere poate absorbi mai multă materie decît este necesar pentru a compensa pierderea ţesutului, creşterea are loc; dar cînd puterea se slăbeşte prin uzură, deşi hrănirea continuă, creşterea încetează, iar după un timp, începe descreşterea.
După ce a delimitat generarea de alterare şi creştere, Aristotel trece la discutarea cauzelor ei şi în primul rînd a cauzei ei materiale — nu substratul ei ultim, logic decelabil, materia primară, ci „aşa-numitele elemente", corpurile sensibile care sînt materialele ţesuturilor pentru a căror generare Aristotel caută o explicaţie.[150] Ele formează aceste ţesuturi prin *combinare* chimică; combinarea implică *acţiune şi pasiune;* acţiunea şi pasiunea implică *contact.* Aceste trei lucruri trebuie luate deci în considerare.
(1) Aşa cum am văzut, două lucruri sînt în *contact* cînd „au extremităţile laolaltă".[151] Dar contactul, în sensul cel mai strict, aparţine doar lucrurilor care au poziţie şi loc, adică (din moment ce „deasupra" şi „dedesubt" sînt diferenţierile primare ale locului) lucrurilor care se mişcă în mod natural în sus şi în jos. în plus, corpurile care sînt grele sau uşoare sînt astfel pentru a acţiona sau pentru a fi acţionate. Cu alte cuvinte, contactul aparţine în mod adecvat doar corpurilor sublunare, schimbătoare. Dar, într-un sens secund, el aparţine (a) obiectelor matematice, despre care se poate spune într-un anumit sens că au un loc[152], şi (b) tuturor lucrurilor (Aristotel probabil se gîndeşte la relaţia între cerul cel mai din afară şi sfera cerească din imediata

lui apropiere) care se mişcă fără a fi mişcate reciproc şi fără a acţiona sau fără a fi acţionate, adică fără a cauza sau a suferi schimbări *calitative.* Un astfel de corp va atinge fără a fi atins, însă în lumea sublunară, contactul
este reciproc.
(2) Predecesorii lui Aristotel au susţinut fie că numai lucrurile diferite acţionează asupra celor diferite, fie că doar cele asemănătoare acţionează asupra celor asemănătoare.[153] Dar un lucru nu poate produce schimbare în ceva ce este identic cu el; nici nu poate acţiona asupra a ceva ce nu are nimic în comun cu el — ca atare, linia nu poate acţiona asupra albiciunii. *Pacientul* şi *agentul* trebuie să fie aceiaşi în gen şi diferiţi în specie; adică, trebuie să-şi fie unul altuia, ori contrarul, ori intermediarul. In această situaţie, deoarece naşterea este un proces de trecere într-o stare contrară, ea *trebuie* să ia forma

pe care vedem că o ia — aceea a asimilării pacientului în agent. în plus, noi vorbim uneori despre substrat, alteori despre un contrariu, ca despre ceva asupra căruia se acţionează (de exemplu, „omul s-a încălzit", „ceea ce era rece s-a încălzit"). Apărătorii primei concepţii şi-au concentrat atenţia asupra substratului, iar adepţii celei de a doua, asupra
contrariilor.
Ca şi între lucrurile de acelaşi fel, acţiunea implică reacţie, deoarece astfel de lucruri au aceeaşi materie sau potenţialitate a opuşilor. Agentul *A* şi pacientul *B* sînt într-adevăr *x-a* şi *x-b,* iar *x-a,* care îi conferă lui *x-b* „proprietatea de a fi a", este el însuşi capabil de a fi *x-b* şi trebuie să devină astfel cînd este în contact cu *x-b.* Dar, pe de altă parte, nu e necesar ca asupra agenţilor *primi,* „puteri active ale căror forme nu sînt incluse în materie" (se pare că Aristotel se referă la artele şi meşteşugurile şi vrea să spună că acţiunile inteligente trebuie să fie diferenţiate de cele fizice), să acţioneze ceva în timpul acţiunii lor. Asupra hranei ce vindecă un bolnav se acţionează prin digestie; arta terapiei însănătoşeşte fără să se acţioneze
asupra ei.
După ce a discutat două teorii renumite ale acţiunii-pasiunii — cea a „porilor" a lui Empedocle şi cea a „atomilor şi a vidului" a lui Leucip şi Democrit[154] — Aristotel insistă asupra faptului că orice corp este susceptibil de schimbare nu în părţile în care există pori sau goluri, ci în totalitatea sa, deşi ar putea exista porţiuni cu o susceptibilitate mai mare prin ele.[155]
(3) Posibilitatea *combinării* a fos,t respinsă de unii gînditori pe motivul că dacă (a) ambii constituenţi rămîn nealteraţi sau (b) doar unul este distrus, nu se poate spune că au fost combinaţi, în timp ce (c) daca ambii au fost distruşi, *ei* nu există combinaţi pentru că nu există deloc.[156] Aristotel răspunde că nici unul dintre termenii acestei alternative nu se realizează în combinare. Soluţia stă în a recunoaşte fie că toţi constituenţii rămîn aşa cum sînt, fie că ei nu sînt distruşi în totalitate; în combinare, ei sînt încă potenţial ceea ce ei au fost înainte şi pot fi readuşi în starea dinainte prin analiză.

în continuare, Aristotel afirmă că nu treimi*» iiUi.i|.Ui-'[[Ua iiunbinarea ca suprapunere a părţilor unui constituent cu părţile altuia — fie (a) cu părţi atît de mici încît sînt imperceptibile, fie (b) cu părţi atomice. Nu există atomi şi nici o doctrină nu va putea explica producerea unui corp pur omogen în care fiecare parte este exact la fel cu întregul şi cu fiecare altă parte. Produsul combinării nu trebuie să fie ca un mozaic, oricît de mici s-ar presupune că sînt pietrele ce îl compun.[157] Lucrurile ce trebuie combinate trebuie să fie (a) astfel încît să acţioneze unul asupra celuilalt, (b) lesne divizibile (de exemplu, lichidele) şi (c) prezente într-o măsură bine echilibrată. Cînd aceste condiţii sînt îndeplinite, fiecare îl va modifica pe celălalt într-o natură intermediară între naturile lor originare, astfel că alterarea este cauza combinării.
Se va observa că, spre deosebire de amestecul mecanic, combinarea este o legătură chimică completă în concepţia aristotelică; dar el merge mai departe decît chimia modernă, care presupune că *atomii* rămîn neschimbaţi, indiferent în ce legături intră.
Aristotel revine acum asupra cauzei materiale a generării, „aşa-numitele elemente".[158] Prima întrebare a sa este dacă ele sînt într-adevăr elemente, entităţi ultime neanalizabile, iar a doua, dacă vreunul din ele este prioritar faţă de toţi ceilalţi. (1) Răspunsul la prima întrebare este că nu există, aşa cum credeau unii gînditori, nici un corp prioritar lor. Un substrat comun lor, materia primă, este implicat, dar acesta nu are o existenţă separată; el există doar prin calificarea printr-o anumită calitate sau alta din anumite calităţi contrarii, care,

la rîndul lor, există doar în substrat. Contrariile (sau forma şi privaţiunea) şi substratul sînt logic decelabile, însă sînt elemente inseparabile în foc, aer, apă, pămînt, care, deşi nu sînt strict vorbind elemente, sînt cele mai simple dintre corpurile perceptibile.
Aceste contrarii primare trebuie să fie calităţi tangibile, din moment ce calităţile tangibile sînt singurele calităţi comune tuturor lucrurilor perceptibile.[159] Dintre calităţile tangibile, unele, cum ar fi greu-uşor sau tare-moale, nu implică puterea de a acţiona sau de a fi acţionat. Dar elementele trebuie să acţioneze şi să reacţioneze unul asupra celuilalt, din moment ce ele se combină unul cu altul şi se transformă unul în altul. Ele trebuie să fie prin urmare caracterizate de calităţile de cald şi rece, de uscat şi lichid. Nu doar că astfel căldura temperează recele iar uscatul, lichidul, şi viceversa, ci caldul-recele joacă în general rolul agentului, iar uscatul-lichidul pe cel al pacientului. Caldul asociază lucrurile de acelaşi tip şi disociază lucrurile de tipuri diferite, în timp ce recele asociază lucrurile omogene şi pe cele eterogene deopotrivă. Partea activă, reprezentată de căldură şi de rece în construcţia lucrurilor neînsufleţite, este examinată în detaliu în *Meteorologica*; iar lucrările biologice abundă în aluzii la acţiunea „căldurii înnăscute" în menţinerea procesului vieţii.[160] Digestia, de exemplu, este în mod constant descrisă ca un fel de gătire a bucatelor. Aici Aristotel se mulţumeşte să

-n

indice în ce fel calităţile tangibile minore sînt derivate din cele patru calităţi majore.
Cele patru calităţi primare, luate împreună în perechi, vor conduce la şase combinaţii.[161] Contrariile rece-cald şi uscat-lichid nu pot fi însă cuplate. Există deci patru combinaţii pe care Aristotel le asociază după cum urmează:
caldul şi recele, focului, caldul şi lichidul, aerului, recele şi lichidul, apei, recele şi uscatul, pămîntului.
Sau, mai degrabă, aceste combinaţii sînt asociate corpurilor simple, pentru care, ceea ce numim noi foc, aer, apă, pămînt nu sînt decît forme impure sau exagerate; ceea ce numim foc este, de exemplu, excesul de căldură, aşa cum gheaţa este excesul de rece. Mai departe, în fiecare din cele patru corpuri predomină o calitate — uscăciunea în pămînt, recele în apă, fluiditatea în aer şi căldura în apă.
(2) Aristotel trece acum la cea de a doua problemă principală referitoare la elemente.[162] Nici unul din cele patru elemente nu este primar, nederivat, neschimbat; toate trec la fel unul în celălalt într-un ciclu, *(a)* Cea mai rapidă transformare este cea a unui element într-unui aflat imediat după el în seriile de mai sus, astfel fiind implicată schimbarea doar într-o calitate primară. *(b)* Transformarea cea mai grea este cea în care se sare peste un pas, astfel fiind implicată schimbarea în ambele calităţi, *(c)* O a treia metodă este cea prin care două elemente luate împreună trec într-un al treilea element, fiecare pierzînd o calitate. Deci, focul + apa pot produce fie pămînt, fie apă. Dar elementele combinate nu trebuie să fie consecutive, căci altfel, dacă unul dintre ele pierde o calitate, rămîn fie două calităţi identice, fie două
calităţi contrarii.
Mai departe, Aristotel indică dificultăţile pe care le ridică teoria lui Empedocle care susţine că cele patru elemente sînt incapabile de transformare[163] şi arată felul în care, pe de o parte, propria sa distincţie dintre căldura, recele, uscatul şi lichidul absolute şi relative şi, pe de altă parte, acceptarea acţiunii reciproce a contrariilor îi permit explicarea combinării elementelor în corpurile homeiomere.[164]

Toate corpurile homeiomere trebuie să conţină pămînt, deoarece pă-mîntul predomină în regiunea sublunară; ele nu pot fi găsite decît aici.[165] Toate lucrurile trebuie să conţină apă, pentru că toţi compuşii trebuie să aibă un contur definit, iar apa este singurul element complet adaptabil la formă, şi pentru că, în plus, pămîntul nu poate adera fără umiditate. Observaţia arată de fapt că orice fiinţă vie trebuie să aibă pămînt şi apă pentru a se hrăni. Şi, deoarece compuşii sînt făcuţi din contrarii, ei trebuie să conţină aer şi foc, contrariile respective ale pămîntului şi apei.

Aristotel schiţează în continuare explicaţia sa asupra cauzelor generării.[166] Cauza materială — cea care face *posibilă* generarea — este „cea care poate fi şi care nu poate fi", adică substanţa temporară mutabilă. Cauza formală şi în acelaşi timp cea iinală este „formula care exprimă natura esenţială" a lucrurilor care vor apărea. Adică o formulă care stabileşte raportul elementelor într-un compus va servi atît la definirea acestuia, cît şi la indicarea scopului la care tinde formarea sa. însă nu doar structura corpului complex este un scop în sine; şi continuitatea naşterii — din cauză că ea dă obiectelor sublunare unica eternitate pe care o pot avea (adică eternitatea speciilor) din pricina distanţei ce le separă de mobilul principal al universului — se adaugă perfecţiunii universului, care este adevăratul scop final.[167]

Doar o cauză formală şi materială nu sînt suficiente. Formele eterne platoniciene, alături de participările eterne, nu explică generarea ce are loc *acum* şi nu *atunci* şi nici nu o vor face pentru a atribui procesul doar materiei. O caracteristică a materiei este faptul de a fi mişcată; dacă avem în vedere obiectele făcute prin artă sau prin natură, mişcarea aparţine unei puteri diferite. Apa nu poate face de la sine un animal, nici lemnul nu poate face un pat. Este adevărat că recele unifică şi caldul desparte, dar nu o fac decît atunci cînd acţionează ca instrumente ale formei. A asocia generarea doar proprietăţilor materiei este ca şi cum am trata ferăstrăul drept cauză absolută a produselor tîmplarului; este o condiţie necesară, dar nu şi suficientă.

Explicaţia lui Aristotel despre cauza eficientă este următoarea.[168] El a arătat altundeva[169] că toate corpurile cereşti se află în mişcare eternă. Aceasta face ca soarele să se apropie şi să se depărteze de orice punct dat de pe pămînt, producînd astfel generarea perpetuă. Este mai rezonabil să descriem generarea — naşterea a ceva ce nu este — ca fiind datorată mişcării locale a ceea ce există, apoi să descriem mişcarea locală ca pe ceva datorat generării. Dar o singură mişcare nu va explica *două* procese de generare şi distrugere. Trebuie să existe două mişcări în contrast, fie prin direcţie, fie prin diferenţa de viteză. De fapt, există cele două jumătăţi ale mişcării soarelui de-a lungul traiectoriei ecliptice, în care el se apropie şi se depărtează de fiecare punct dat de pe pămînt şi deci cauzează generarea şi distrugerea — creşterea plantelor, dezvoltarea şi declinul vieţii animalelor, alternările sezoniere ale căldurii şi secetei cu recele şi ploaia.[170] Prin apropieri succesive, soarele cauzează dezvoltarea pînă la maturitate a animalelor, iar prin depărtări succesive, produce declinul lor. Prin mişcările sale, se stabileşte o limită a vieţii normale a fiecărei specii, o limită pe care ele nu o ating totdeauna din pricina variaţiilor accidentale ce survin în con-stituţia lor.

Transformarea continuă a elementelor unul în altul, produsă de apropierea şi depărtarea soarelui, explică de ce cele patru elemente nu s-au stabilit

definitiv în cele patru sfere concentrice de care aparţin şi spre care se mişcă mereu — chestiune socotită ca fiind o problemă dificilă. Tocmai mişcarea

soarelui produce schimbarea elementelui cu alt element şi susţine astfel lumea sublunară laolaltă. Şi, în final, de vreme ce timpul este continuu şi este extensia măsurabilă a mişcării, el implică o mişcare continuă, deci circulară, astfel că mişcarea sferelor cereşti este cea care face timpul însuşi să fie continuu.

Meteorologica

Comentatorii au adoptat mai multe puncte de vedere cu privire la modul precis în care *Meteorologica* se integrează în schema operelor fizice ale lui Aristotel. Comentatorii greci şi Toma d'Aquino au divizat atributele elementelor în
(1) Cele naturale elementelor, (a) ca fiind corpuri naturale, deci calităţile legate de mişcarea în spaţiu, şi anume greutatea mare şi greutatea mică; (b) în calitate de materie din care sînt alcătuiţi compuşii, deşi calităţile legate de schimbările calitative, cu alte cuvinte căldura şi recele, uscăciunea şi fluiditatea.
(2) Cele generate de un agent extern.
Comentatorii au susţinut că, în timp ce *De caelo* tratează (la) iar *De ge-neratione* (lb), *Meteorologica* se ocupă cu (2). Pe de altă parte, Zabarella susţine că dacă natura şi condiţiile amestecului sau ale combinării au fost discutate în *De generatione,* obiectul tratatului *Meteorologica* este studiul (1) amestecurilor imperfecte (şi prin urmare trecătoare), adică al acelora care fie nu conţin toate cele patru elemente, fie le conţin într-o combinaţie imperfectă (Cărţile I şi a IlI-a), şi (2) al amestecurilor imperfecte neînsufleţite (Cartea a IV-a), în timp ce lucrările biologice continuă studiul amestecurilor perfecte însufleţite, adică ţesuturile, organele şi fiinţele vii compuse din acestea. S-ar putea pune întrebarea dacă Aristotel a gîndit problema ca fiind împărţită exact în aceste trei feluri. Lucrarea ni se înfăţişează ca o contribuţie proprie la ştiinţa deja recunoscută a meteorologiei, studiul „lucrurilor de sus". în principal, obiectul ei sînt fenomenele meteorologice principale, ca vîntul şi ploaia, alături de unele astronomice (precum cometele şi Calea Lactee), pe care Aristotel le considera în mod eronat de natură meteorologică, nu astronomică. Dar Cartea a IV-a tratează cu totul alt tip de obiecte — corpurile compuse, cum ar fi metalele şi calităţile lor perceptibile. într-un anumit fel, Aristotel a restrîns sensul anterior al meteorologiei, deosebind-o de astronomie; în alt sens, i-a lărgit spectrul, adăugîndu-i studiul substanţelor terestre.[171] In viziunea sa, meteorologia este studiul combinaţiilor şi al influenţelor mutuale ale celor patru elemente.

Aristotel ne reaminteşte că totuşi cauza eficientă fenomenelor ce trebuie luate în considerare este influenţa corpurilor cereşti, iar printre acestea o importanţă covîrşitoare o are, aşa cum este şi normal, soarele. Cauzele materiale sînt focul, aerul, pămîntul şi apa.[172] Prima problemă pe care o ridică Aristotel este[173]: Ce anume umple regiunea unde au loc fenomenele meteorologice, zona dintre pămînt şi lună? Clarificarea acestei chestiuni ne conduce înapoi la o doctrină — heraclitică la origine — conform căreia există „două exhalaţii" produse de razele soarelui ce acţionează asupra suprafeţei pămîntului. Cînd razele soarelui cad pe pămîntul uscat, ele ridică de aici o exhalaţie, caldă sau rece, pe care Aristotel o aseamănă în mare parte cu fumul, dar şi cu focul sau vîntul. Cînd ele cad pe apă, aduc o exhalaţie care este umedă şi rece ca apa, fiind numită exhalaţia de vapori, în contrast cu cea de fum. Exhalaţia uscată este formată din particule minuscule de pămînt pe cale de a deveni foc şi care au deja proprietăţile focului, deşi într-o măsură mai mică — căldura şi uscăciunea. Exhalaţia umedă este formată din particule minuscule de apă pe cale de a deveni aer, avînd însă în principal calităţile apei — temperatura scăzută şi umezeala.[174] Partea superioară a atmosferei conţine doar exhalaţia uscată; partea inferioară conţine ambele exhalaţii, avînd căldura unuia şi umezeala celuilalt. Aceste două părţi ale atmosferei constituie ceea ce numim de obicei foc şi respectiv aer. Dar partea

superioară nu este în mod strict foc (adică flacără, care este un fel de „exces de căldură sau fierbere"), ci este ceva asemenea unui arbore uscat, a cărui mişcare produce foarte uşor foc.[175] Trebuie remarcat că nici o exhalaţie nu există fără cealaltă, însă una dintre ele poate să predomine hotărîtor. Din moment ce umplu întreaga regiune dintre pămînt şi lună, ele sînt în mod evident materia tuturor fenomenelor meteorologice. Primele trei cărţi din *Meteorologica* constau dintr-o serie de încercări ingenioase de a arăta felul în care cele două exhalaţii manifestă diferite fenomene şi iau diferite forme sub influenţa căldurii, a frigului sau a mişcării. Aristotel discută întîi fenomenele ce au loc în regiunea superioară, cea fierbinte — stele căzătoare, colorarea aurorii sau a norilor, cometele, Calea Lactee.[176] El trece apoi la regiunea inferioară, adică la regiunea aeriană, explicînd efectele produse aici de exhalaţia umedă — ploaie, nori şi ceaţă, rouă şi brumă, zăpadă şi grindină.[177] De aici, el continuă cu fenomenele ce au loc pe suprafaţa pămîntului sau sub ea. Dintre acestea, el le discută întîi pe cele datorate exhalaţiei umede — rîuri, izvoare, inundaţii şi mări.[178] Mai departe discută evenimentele din regiunea aeriană şi terestră datorate exhalaţiei uscate — vînturi, cutremure, tunete şi fulgere, uragane şi trăsnete[179], revenind apoi asupra unui grup special de fenomene datorate exhalaţiei umede, şi anume cele în care sînt implicate reflecţia sau refracţia — halourile, curcubeiele şi parheliile.[180] Pretutindeni se fac vădite numeroase observaţii minuţioase, ce alternează, în multe cazuri fără rost, cu

teoretizări *a priori.* Explicaţia curcubeielor este cea mai interesantă; el sînt tratate corect drept efect al refracţiei.

Aristotel continuă cu efectele produse de exhalaţiile „reţinute" în pămînt, adică mineralele. Ele sînt împărţite în metale, formate de exhalaţia umedă, şi „fosilele", formate de cea uscată; despre majoritatea acestora din urmă se spune că sînt fie „pulberi colorate", fie pietre formate din ele.[181] în Cartea a IV-a se detaliază acţiunea calităţilor active, caldul şi recele, şi modificările calităţilor pasive, uscăciunea şi fluiditatea.[182] Efectul primar al caldului şi recelui este generarea unei *noi substanţe* dintr-un material dat, prin prezenţa lor în proporţia cuvenită. Opusa generării este putrefacţia, datorată recelui prezent chiar în lucrul putrezit şi caldului aflat în afara lui.[183] Efectul căldurii asupra *substanţelor care există deja* este numit în general „gătire", care include trei tipuri — coacerea, fierberea, prăjirea, ultimele două fiind trecute din rîndul operaţiilor artistice în rîndul operaţiilor naturale corespunzătoare: de exemplu, digestia este descrisă c# un fel de proces de fierbere.[184] De aici, Aristotel trece la trăsăturile şi fenomenele legate mai curînd de calităţile pasive — duritate şi moliciune, uscăciune şi umezeală, solidificare şi lichefiere, subţiere şi îngroşare.[185] Calităţile corpurilor compuse, însufleţite sau nu, sînt împărţite în cele care implică puterea de a acţiona asupra simţurilor — corpurile „perceptibile speciale" din *De anima* — şi cele care implică putinţa sau neputinţa de a suferi o acţiune; optsprezece perechi de astfel de calităţi din ultimul tip (solubil, insolubil, flexibil, inflexibil etc.) sînt discutate şi definite.[186] In final, corpurile homeiomere sînt clasificate în conformitate cu predominanţa în ele a pămîntului sau a apei şi cu temperatura lor specifică.[187] Dar se menţionează că ţesuturile, ca şi organele (deşi mai rar decît ele), sînt ceea ce sînt nu doar pentru că au pur şi simplu anumite calităţi materiale, ci şi pentru că îndeplinesc o anumită funcţie în organism.[188] Astfel se pregăteşte calea pentru tratarea teleologică a corpului viu din *De partibus animalium,* care va fi studiată bineînţeles în cele ce urmează.

Note

1 Engl. *conduct.*

2 *Met.* 1025bl8-l026al9.

3 *Meteor.* 338a26-b3.
4 *Phys.* 184a23,200b24.
5 192b9-20.
6 *Ib.U.*
7 1,2,3.
8 1.4.
9 1.5.
10 1.6.
11 1.7.
12 1.8.
13 1.9.

!
i-nozoTia naruni
14 253a7-20, 259bl-l6.
15 254b33-256a3. Cf. *De caelo,* 311a9-l2.
16 II. 1.
17 II.2.
18 *Met.* 1025b30-l026al0.
19 *De caelo,* 299al5 etc.
20 *Met.* 1061a28-b3.
21 *Cat.* 4b20 ş. urm., *Met.* 1020a7-l4.
22 *Met.* 1036a2-l2, b32-l037a5; *De An.* 403bl7.
23 *De An.* 403a25-bl2; *Met.* 1035b27-31, 1037a5-7, 1043al4-l9.
24 *P.A.* 646al2-24.
25 *De Gen. et Corr.* 329a24-26.
26 *An. Post.* 75bl4-l7, 76a22-25, 78b35-39, 87a3l-37; *Phys.* 193b25-30, 194a7-l2; *Met.* 997b20-998a6, 1073b5-8, 1077al-6, 1078al4-l7.
27 *An. Post.* 75b 14, 76a9, 22, 87a3l-37.
28 *Ib.* 78b35-79al3.
29 *Ib.* 76a9-l3, 78b34, 79alO-l3. Cf. p. 49.
30 *Met.* 1025b27.
31 Dat fiind că forma şi materia sînt termeni corelativi, concepţia lui Aristotel că forma există uneori în stare pură prezintă o dificultate. Acesta nu este decît un alt fel de a spune că uneori există separat ceva care, precum elementul formal din lucrurile concrete, este în întregime inteligibil.
32 *De An.* 403a29-b9;/>. A. 645a30-36.
33 *Phys.* II.3.
34 *An. Post.* 71b9-l2, *94?aO;Phys.* 184alO-l4.
35 Engl. *pattern (n. t.).*
36 în traducerea lui D. Ross, „originea imediată". în original, |i£TapoA.TJc; fi 7ipcbrr) («. *t.).*
37 Cauza mişcării în sensul (3) de mai sus *in. t.).*
38 în original, „din limba engleză" *(n. t.).*
39 194b9.
40 în traducerea lui Şt. Bezdechi a *Metafizicii,* expresia este tradusă prin „esenţă". In traducerea lui M. Florian a *Organonului,* „ca lucrul din ceva" (195a20), sau „esenţă" *(n.t.).*
41 Adică îi conferă o formă («. r.).
42 *De caelo,* 31 lai -6.
43 *Phys.* II.4-6.
44 II.5.
45 197a5.
46 II.6.
47 1032a27-29; 1034a9-21.
48 1032a30-32; 1034b4-6.
49 *H. A.* 539al5-25; *G. A.* 743a35, 762a8-l5.
50 *Met.* 1027a25 ş. urm.
51 Darcf.pp. 81,82, 193.
52 *Phys.* II, 7.
53 II.8.
54 199a8-b32.
55 *G. A.* 744bl6, a36; *De caelo,* 291bl3, a24; *P. A.* 686a22 etc.
56 *De caelo* 271a33, *De Gen. et Corr.* 336b32.
57 *Phys.* 11,9. cf. *P. A.* 639b21 ş. urm.

58 ***An. Post.* 94b27-31.**

59 *P.A.* 663b20-35, cf. 677al5-l7.
60 De exemplu, *De Resp.* 477al4-30; *P* 731a20-31.
Cu sensul de „necesitate P.A.642a2,677al7-l9 *G. A.* 778al6-bl9.
A.
642a3l-b2, 663bl3 ş. urm.; *G. A.*
61 62 63
■, „determinism" (n. (.)• G. A. 743bl6,789bl9.
64 *Ib.* 767bl3-23.
65 *Meteor.* 34lai ş. urm.
66 Cap. 9.
67 Cu sensul de a trece în act. în engleză, *to energize {n. t.).*
68 E.3.
69 *DeGen.etCorr.il,* 11.
70 *Phys.lll,* \.
*1*1 De exemplu în *De Gen. et Con:* 325a23-34.
72 ***Phys,* 232a6-l0,240b30-241a6.**
73 *Parmenide,* 156d, e.
74 âvepTEioc.
75 V.l.
76 în capitolul III.l, „mişcarea" este sinonimă cu „schimbarea", incluzînd generarea şi distrugerea (200b32-201al6). Aici, Aristotel dobîndeşte un limbaj mai precis, restrîngînd termenul de mişcare prin eliminarea „schimbării în privinţa substanţei", adică generarea şi distrugerea. Ambele feluri de a vorbi se întîlnesc des şi în alte scrieri ale sale.
77 V.2.
78 „Agentul"=factorul activ şi „pacientul"=factorul pasiv al schimbării (n. *t.).*
79 Termen „de la care" şi respectiv „la care" *(n. t.).*
80 Acest aspect este aprofundat în VII. 3.
81 204a6.
82 204bl-206a8.
83 III.6.
84 207b27-34.
85 IV.1.
86 209a3l-b2.
87 211b6-9.
88 212a5.
89 *Ib.* 20.
90 212b20-22.
91 *%<i>pa.*
92 IV.6.
93 Termen tradus de N.I. Barbu prin „noţiune". în original, xo 5'sîvai OUTOK *QX>* TOUTO
6v (n. r.).
94 214a22.
95 Numit de Aristotel aviiTOpicrcacni;.
96 214bl2-216a26.
97 Galilei presupune că Aristotel a spus că toate corpurile mai grele cad mai repede în vid decît cele uşoare, astfel că scepticismul faţă de afirmaţie l-a făcut să arunce greutăţi diferite din turnul înclinat din Pisa şi să contribuie astfel la revoluţionarea dinamicii. Dar, de fapt, Aristotel a încercat să infirme existenţa vidului arătînd că în vid corpurile grele şi cele uşoare ar trebui, dintr-un anumit punct de vedere, să

se mişte cu o viteză egală şi, dintr-un alt punct de vedere, cu o viteză inegală. Concepţia lui Aristotel despre viteza mişcării „nenaturale" sau imprimate poate fi urmărită în *Phys.* 249b30-250a7; *De caelo,* 301b4-l1, unde el enunţă în germene tocmai principiul vitezelor virtuale. „Dacă deci motorul este *A,* iar lucrul mişcat 5, iar mărimea care s-a mişcat este *C* şi timpul care s-a mişcat este *D,* atunci [...] *A* va mişca jumătate din *B* pe distanţa *C* în timpul *D,* pe distanţa dublului lui *C* în timpul *D/2,* va mişca pe *B* pe distanţa *C/2* în timpul *D/2,* iar jumătate din *A* va mişca jumătate din *B* pe distanţa *C* în timpul *D.* în *Mecanica* (848al 1 -l9, 850a35-b6), teoria balanţei şi cea a pîrghiei se bazează pe acest principiu. Dar Aristotel observă că *A* nu va mişca *2B* (sau că *A/2* nu va mişca *B)* pe distanţa *C/2* în timpul *D,* deoarece s-ar putea ca A să nu poată mişca *2B* deloc *(Phys.* 250a9 19).
98 216a26-b21.
99 IV.9.
100 217al0-b20.
101 Joachim (despre *De Gen. et Con:,* p. 124) compară în mod justificat această concepţie despre materie cu cea a lui Kant despre „real" din capitolul *Anticipaţii ale percepţiei.*

102 *Met.* 1048b9-l7.
103 IV. 10.
104 IV.ll.
105 Am tradus *nows* (adjectiv substantivizat, la plural) prin „clipe"; mai pretenţios ar fi „acum"-uri. în original, TO vw *(n. t.).*
106 219b9-220a24.
107 220a27-32.
108 220b32-222a9.
109 222a29-b7.
110 223a2l-29.
111 223a29-224a2.
112 V.3.
113 VI.l.
114 232a23-233a21.
115 233a2l-bl5.
116 VI.9;263a4-264a6.
117 *De caelo,* II.3; *De Gen. et Corr.* 11.10; *Meteor.* I—**III** *passim.*
118 VII.2, unde „aruncarea" este considerată ca un mod al împingerii, „transportul" ca ţinînd de împingere, tracţiune sau rotaţie, iar rotaţia ca o combinaţie de împingere şi tragere.
119 A.7.
120 Cf. cu *De caelo,* 279al8-22.
121 *De caelo, 11.3.*
122 *Simplicius,* in loc.
123 In 11.12, Aristotel dă o explicaţie *apriori* asemănătoare faptului că mişcările sferelor planetare trebuie să fie aşa cum ni se înfăţişează.
124 1.2,3.
125 Aristotel menţionează şi acceptă (298al5) o rază estimativă a sa de 74 000 de kilometri — nu chiar dublul din adevărata sa lungime. Părerea lui Aristotel, exprimată în acest context, că prin „Oceanul de Vest" nu este o distanţă prea mare între Spania şi India a fost principalul motiv care l-a îndemnat pe Columb să întreprindă călătoria sa temerară, astfel că denumirile de „Indiile de Vest" şi „Indianul roşu" sînt indirect datorate lui Aristotel.
109
ARISTbTEL
126 11.13, 14. Aristotel afirmă corect unul dip principalele pământului şi pricepe că forma lui estejdatorată mişc; Cf. dovada sa că suprafaţa apei este sferică, II. 4.
127 1.5,11.4. i
128 11,6,8.
129 *Met.* A., 8.
130 Pentru detalii, vezi Heath, *Aristarchus dfSamos,* cap. cap. 4. |
131 Dar ultimele patru sînt oarecum ideale] din moment stanţă ce se produce între cele patru elemente, iar o [transformarea unui altuia nu se întoarcţ imediat de i rea. în particular, Aristotel neagă existenţa sferele predomină pur şi simplu în partea superioară a al ferioară.
|
132 El nu reuşeşte să observe că, în teoria[1] sa, sfera ex inutilă. |
133 *Met.* **1073a26-bl;D«caeto,279al8-i2.**
134 ***Met.*** 1076a4. j
135 Există o scurtă discuţie asupra generării în *De caelc*
136 *Lightness* (engl.), în sensul de proprietatea de a nu *i*
137 IV.2. j
138 IV.3. j
139 312al7-21. j
140 1.1. |
141 1.2. |
142 *Phys.* 231a21 ş. urm.; *De caelo,*.303a3 jş. urm.
143 1.3. Alte două sensuri ale distincţiei **dintre** naşten expuse în 318a3l-35.
144 în original, *positive character (n. t.).*
145 1.4.
146 *Phys.* 245b3 ş. urm.
147 8b25-l0a26.
148 319bl2-l4
149 1.5.
150 1.6.
151 *Phys.226b23.*
152 Aristotel nu precizează cum, dar probabil vrea să sensibile din care ele sînt abstrase au uiji loc," sau că sînt localizate prin gîndire în spaţiul irhaginar.

153 1.7. '■
154 1.8.
155 1.9.
156 **1.10.**
157 Comparaţia îi aparţine profesorului Joâchim.
158 III. I
159 II.2. I
160 Despre rolul esenţial jucat de avucpviTov Bepuov sai aristotelică şi despre legătura lui Aristotel cu teoriil mai tîrzii, vezi importantul articol al Iţii W.W. Jaeg< care lămureşte în mare măsură aceste probleme.
110
|tive în favoarea sfericităţii părţilor sale către centru.
Dreyer, *Planetary System,*
:xistă o transformare con-; a unui element produs de a plecat, aşa cum s-ar pă-finite de foc şi aer.
Focul sferei, iar aerul în cea in-
pară a fiecărui sistem este
eutate *(n. t).*
:ivă şi cea absolută vor fi
mă „în sensul că lucrurile i cum ele au voT|Tr| |>*Xr*\, aşa
Leviixa în teoria fiziologică peumatice mai timpurii sau i ***Hermes,*** **XLVm, 29-74,**
Filozofia naturii
161 IU.
162 11,4,5.
163 II.6.
164 II.7.
165 II.8.
166 II.9.
167 336b26-34.
168 11.10.
169 ***Phys.,*** **VEI. 7-9.**
170 **Cf. *Meteor.*,1.9.**
171 Adică, doar dacă şi Cartea a IV-a este originală.
172 339a27-32.
173 1.3.
174 Natura generală a exhalaţiilor este indicată în 340b23-29, 341b6-22, 359b28-360a27. în 340b27, textul păstrat descrie exhalaţia umedă ca fiind caldă, aceeaşi viziune fiind implicată şi în *De Gen. et Corr.* 330b4. Dar în 360a23, 367a34, ea este descrisă ca fiind rece, astfel că logica pasajului 340b23-29 ne cere să citim ||*fx>xpox* în 1.27, unde se găseşte de fapt, în două manuscrise. Aristotel crede că exhalaţia umedă este de fapt un intermediar din punct de vedere al căldurii între apă şi aer (347a24) şi pune accentul ba pe afinitatea sa cu apa, ba pe cea cu aerul.
341bl9.
1.4-8.
1.9-l2.
1.13-II.3. Printre altele, 1.13 dă o fascinantă descriere a ideilor geografice ale
vremii.
II.4-III.1.
III.2-6. 378al4.
378al5-b6.
378b26-28.
IV. 1.
IV. 2, 3.
IV. 4-7
IV. 8, 9.
IV. 10, 11.
IV. 12.
175 176 177 178
179 180
181 182 183 184 185 186 187 188

Capitolul IV.

BIOLOGIA

Din punctul de vedere al lui Aristotel, biologia şi psihologia nu sînt două ştiinţe separate. Lucrările lui de psihologie şi biologie formează un singur grup, pe care l-ar fi putut probabil împărţi după cum urmează. *Historia ani-malium* este o lucrarş preliminară ce are ca scop înregistrarea celor mai importante fapte diri viaţa .animalelor. Tratatele rămase au ca scop extragerea teoriei din faptele înregistrate. Teoria se ocupă în parte de natura lucrurilor vii (De *par.tibus* ***animaiium,*** *De incessu animalium),* în parte de forma lor esenţială *(De animal* în h> **urte** de proprietăţile lor ulterioare *(Parva naturalia, De motu animalium*, / >< *generatione animalium).* Insă în perspec-tiva dezvoltării ulterioare a ştiinţelor ar fi convenabil să tratăm biologia şi
psihologia sa în mod separai

A fost ceva naiural ca Aristotel, educat cum era într-o familie de medici, să fie interesai dr biologie, iar lucrările sale arată că acest lucru a fost în fond unul dintre interesele sale principale. în ştiinţele matematicii el era familiarizat cu cea mai mare parte a cunoştinţelor din timpul său[1]; dar el nu a făcut descoperiri originale în matematică, din cîte ştim. în biologie, pe de altă parte, fie că ne referim la puterea sa de observaţie, la colaţionarea mărturiilor altor observatori, fie la descrierile sale teoretice, el a fost cu mult înaintea timpului său, fiind într-adevăr cel mai mare dintre biologii antici, iar cei mai mari biologi moderni ar putea spune despre el: „Linnaeus şi Cuvier au fost cei doi zei ai mei, deşi în moduri foarte diferite, însă ei au fost simpli elevi faţă de bătrînul Aristotel."[2]

Aristotel menţionează aproximativ cinci sute de animale diferite, un număr mare faţă de cunoştinţele timpului său. Informaţiile sale sînt însă foarte inegale ca valoare. Multe dintre ele sînt simple aluzii fără nici un detaliu; multe, simple repetiţii (deseori cu o clară rezervă)[3] ale poveştilor călătorilor sau ale unei înţelepciuni legendare.[4] Dar multe dintre ele dezvăluie o acurateţe şi minuţiozitate care implică o observaţie personală atentă. Se poate ca el să fi învăţat arta disecţiei de la tatăl său; pare să fi suspus disecţiei vreo cincizeci de specii diferite de animale.[5] Probabil că nu

a făcut niciodată disecţia unui corp omenesc[6], dar a disecat într-o oarecare măsură embrionul uman.[7] Acolo unde nu avea o cunoaştere directă, îşi lua informaţia de oriunde putea — de la crescătorii de vite, vînători, vînătorii de păsări, de la farmacişti şi în primul rînd de la pescarii din Marea Egee.[8] Referirile sale locale sînt în principal la două regiuni, pe care le cunoştea personal foarte bine — Macedonia şi Tracia — şi la Troad şi insulele adiacente[9]; el se referă mai puţin la alte regiuni în care şi-a petrecut anumite părţi din viaţă, vecinătăţile Atenei şi Chalkis.

Multe din observaţiile lui Aristotel au stîrnit admiraţia cercetătorilor de mai tîrziu. El a recunoscut, de exemplu, caracterul mamifer al cetacee-lor[10] — fapt trecut cu vederea de toţi ceilalţi cercetători pînă în secolul al XVI-lea. El a făcut distincţie între peştii cu sistem cartilaginos şi cei cu sistem osos şi i-a descris cu

o admirabilă acurateţe.[11] A descris cu amănunţime dezvoltarea embrionului de găină şi a semnalat prezenţa inimii a patra zi după ouat „asemenea unei pete de sînge în albuşul oului, bătînd şi mişcîndu-se ca şi cum ar avea viaţă."[12] El dă o descriere excelentă celor patru camere ale stomacului rumegătoarelor[13] şi scoate în evidenţă o trăsătură remarcabilă în copulaţia cefalopodelor, care n-a mai fost redescoperită pînă în secolul al XIX-lea.[14] Descrierile sale despre broasca-pescar şi despre peştele torpilă sînt minuţioase şi în mare confirmate de observaţia ulterioară. Relatarea sa despre obiceiurile (nu însă despre structura) albinelor e excelentă.[15] Descrierea despre sistemul vascular al mamiferelor, deşi conţine trăsături ce rămîn obscure, e în general foarte bună.

Scala Naturae

Aristotef nu a fost doar prima persoană căreia i s-a întîmplat să culeagă informaţia disponibilă despre speciile animale, dar şi primul care a abordat problema clasificării lor. El are în *De **partibus***[16] o dezbatere interesantă asupra problemei clasificării. Metoda lui Platon a diviziunii prin dihotomie e vulnerabilă la trei obiecţii principale. (1) Daca, aşa cum e propriu diviziunii, fiecare distincţie ia naştere din distincţia precedentă (animalele „cu perie" fiind divizate, de exemplu, în animale cu pene ramate şi neramate şi nu în cele sălbatice şi cele domestice) dihotomia implică faptul ca fiecare *infima species* să fie caracterizată de o singură *differentia* — forma total determinată a unui determinabil. Dar dacă aşa stau lucrurile, trebuie să spargem inevitabil grupurile naturale ale căror membri au mai mult de un atribut comun: vom clasifica anumite păsări, de exemplu, împreună cu animalele terestre iar altele cu cele marine. (2) în dihotomie o *differentia* în fiecare pereche este pur negativă şi nu admite o diferenţiere ulterioară; „nu există specii pentru ceea ce nu există". Doar un lucru determinabil pozitiv este susceptibil de determinare. (3) Am ajunge la determinarea

totală a oricărui lucru determinabil prea repede; dacă ne vom limita la fiecare nivel la două forme alternative ale unui singur determinabil nu vom avea destule *differentiae* să trecem prin toate speciile ce există în realitate.

Dacă, pentru a scăpa de aceste dificultăţi, vomi adopta pe parcursul diviziunii noastre un nou *fundamenlum divisionis,* înjipărţind animalele cu pene, de exemplu, în domestice şi sălbatice, am introduce ceva total nerelevant şi care abandonează principiul pe care se bazează dihotomia. Este mai bine atunci să introducem de la început mai multe *differentiae;* pentru a recunoaşte că există de fapt mari clase naturale, cum ai' fi „pasăre" şi „peşte", delimitate unele de altele de o mulţime de *differentiae,* multe dintre ele fiind în egală măsură caracteristice celor două specii!

Aristotel recunoaşte în principiu trei grade de asemănare care se găsesc printre animale. Există mai întîi identitatea totală a tipului care există în cadrul unei singure specii. Diferenţele sînt între indivizi, dar ele nu au nici un scop şi nu există vreo parte a economiei naturii care să le producă sau să le perpetueze. Există în al doilea rînd asemănarea între speciile aceluiaşi „gen major"; asemenea specii au aceleaşi părţi ale corpului, diferind doar în grad — adică prin număr, mărime, moliciune sau tărie, netezime sau asprime etc. Există în al treilea rînd asemănarea prin analogie între „genurile majore" înseşi; căci Aristotel înţelege corect omologia dintre braţ, labă, aripă la pasăre şi aripioare la peşti, dintre os şi vertebra peştelui, dintre pană şi solz.[17]

Cum aplică el aceste principii la clasificarea prezentă a animalelor? Nu găsim în scrierile sale o clasificare riguroasă. El e în întregime conştient de dificultăţile

implicate; conştient de existenţa speciilor izolate care nu intră în nici un „gen major", precum şi de speciile ce se găsesc»între două asemenea genuri. Dar această clasificare este destul de clară în liniile ei principale, şi este una care a trecut în mare cu bine testul timpului; ea a reprezentat un mare avans faţă de orice i-a precedat şi nu s-a făcut nici un alt progres ulterior pînă la Linnaeus.
Diviziunea sa cea mai largă este cea între animale cu sînge şi fără sînge, răspunzînd distincţiei moderne dintre „vertebrate" şi „nevertebrate". Intre cele cu sînge principalele genuri sînt: patrupede vivipare, cetacee, păsări, patrupede ovipare şi apode (reptile şi amfibii), peşti.[18] în afara acestora mai există speciile izolate, omul[19] şi anumite specii intermediare. Animalele fără sînge sînt clasificate după consistenţa părţilor lor interne şi externe. Există *malacia* (cefalopode), care au un exterior moale şi singura lor substanţă solidă e în interior; *malacostraca* (crustacee) cu un exterior tare şi un interior moale; *ostracoderma* sau *testacee* (moluşte ce nu includ cefalopode le), cu un exterior încă tare şi un interior moale; şi insectele care (Aristotel e condus de principiul său de diviziune să spună) sînt tari peste tot.[20] Există în afară de acestea forme

excepţionale, jumătate animal, jumătate plantă, anemone de mare, bureţi, castraveţi de mare, meduze.
Fiecare din aceste genuri are multe diferenţe şi ele pot fi astfel grupate în mai multe moduri[21], dar cel mai sugestiv dintre cele sugerate de Aristotel este cel care depinde de modul de generare.[22] Animalele pot fi aranjate într-o *scala naturae* după gradul de dezvoltare atins de descendent la momentul părăsirii corpului părintelui. Acesta depinde de măsura căldurii vitale deţinute de părinte. Aristotel a fost impresionat de căldura din timpul clocitului ouălor[23] şi a tras concluzia că aceasta era agentul în toată dezvoltarea. Astfel, în raport cu căldura, cea mai mare diferenţă era cea care exista între animalele cu sînge (adică cu sînge roşu) şi animalele cu un lichid asemănător dar mai rece. Iar printre animalele cu sînge cele ce aveau plămîni trebuiau să fie mai fierbinţi decît cele care nu aveau, întrucît scopul plămînilor era, după Aristotel, acela de a modera căldura excesivă.
Tipurile cele mai evoluate de animale erau viviparele, adică acelea care au destulă căldură vitală pentru a produce descendenţi calitativ asemănători părinţilor. Aristotel nu a descoperit ovulul viviparelor şi a considerat embrionul ca produsul direct al copulaţiei. Următorul tip este acela în care este produs un ou „perfect", adică un ou care nu mai creşte în volum după ce a fost ouat. Dar se iveşte un fapt ce face atît de dificilă clasificarea pentru Aristotel, ca şi pentru toţi ce i-au urmat. Deşi majoritatea peştilor depune „ouă imperfecte", există un grup dintre ei — peştii cartilaginoşi — care nu depun deloc ouă, ci produc descendenţi vii. Cineva ar putea fi tentat să considere acest fapt un semn al căldurii vitale şi să plaseze aceste fiinţe deasupra păsărilor şi reptilelor. Dar procedînd în acest mod ar însemna să facem greşeala de a folosi doar o singură *differentia.* Aristotel recunoaşte că în mod substanţial locul acestor fiinţe este alături de ceilalţi peşti. El explică naşterea de pui vii nu datorită excesului ci a deficitului de căldură. Ei produc ouă în primă fază, dar nu sînt suficient de fierbinţi pentru a întări partea externă a oului într-un înveliş; ei trebuie de aceea să reţină ouăle pentru a le proteja în interiorul corpului părintesc, pînă ce se dezvoltă într-un pui viu.[24]
Fiinţele inferioare trebuie să treacă printr-un al treilea stadiu anterior celui al oului şi al puiului viu — stadiul larvei. Aristotel nu îşi dă seama de faptul că larva se dezvoltă ea însăşi dintr-un ou, dar el o descrie ca transfor-mîndu-se într-un cvasiou, care diferă de un ou adevărat prin faptul că nici o parte a sa nu e doar hrană ci el se dezvoltă în întregime într-o fiinţă vie.

încă şi mai jos se găsesc testaceele, care nu produc nici măcar larve. Unele produc în mod asexuat un fluid vîscos din care se dezvoltă puiul; la altele puiul se dezvoltă pur şi simplu din părinte.[25] Şi în sfîrşit, printre toate speciile inferioare, şi uneori chiar printre cele superioare ca peştii, apar generaţii spontanee din materia moartă, cum ar fi noroiul.

115

ARISTOTEL *Scala naturae* rezultată este după cum urmează:

Viviparele *1*

Oviparele

Cu ou perfect

Cu ou imperfect

Cu sînge

1. Omul.
2. Patrupedele cu păr (mamiferele terestre).
3. Cetacee (mamiferele marine).
4. Păsările.
5. Patrupedele cu solzi şi apode (reptilele[26] şi amfibiile).
6. Peştii.[27]

Fără sînge

7. *Malacia* (cefalopodele).
8. *Malacostraca* (crustaceele).
9. Insectele.
10. Ostracoderma (moluşte altele djscît cefalopode).
11. Zoofitele.

Vermiparele

Produse prin generare vîscoasă, înmugurire sau generare spontanee. Produse prin generare spontanee.

Reproducerea

Fenomenele vieţii pot fi împărţite, după Aristotel, în trei grupe — creşterea şi reproducerea, senzaţia, mişcarea locală. Dintre acestea prima este cea fundamentală, cea care poate exista şi singură (după curri există în plante), în timp ce celelalte nu pot exista fără ea. Iar dintre fenomjenele grupate împreună în ea, deşi natura nutriţiei şi organele ei i-au treziţi interesul, reproducerea se pare că l-a atras încă mai mult. Nu doar jnulte din observaţiile sale cele mai remarcabile dar şi unele dintre cele mai penetrante discuţii vizează acest subiect. în concepţia sa, reproducerea po&te să aibă loc în trei moduri — spontan, dintr-un singur părinte sau din dpi părinţi. Faptul că ar fi putut să creadă în generare spontanee nu este surprinzător din perspectiva metodelor de observaţie pe care le avea la dispoziţie şi a fost nevoie de mai multe secole pînă ce această opinie a fost respinsă) Reproducerea asexuată printr-un singur părinte are loc, susţine el, la plante şi la animalele care, asemenea plantelor, sînt statice.[28] Dar interesul său principal era determinarea naturii reproducerii sexuate. El pune în discuţie împreună[29] două probleme asociate — care este contribuţia fiecărui părinte şi dacă contribuţia sa (după cum gîndise Hipocrat[30]) vine în aceeaşi măsură din întregul corp sau doar dintr-o parte determinată a sa. Principalul argument în favoarea primei concepţii se bazează pe asemănarea descendenţilor cu părinţii în fiecare parte a corpului lor, chiar (după cum s-a presupus) în privinţa părţilor mutilate şi a caracteristicilor dobîndite. Răspunsul lui Aristotel

116

Biologia

în această privinţă constă în aceea că (1) descendentul prezintă asemănări cu părinţii ce nu pot fi considerate ca fiind transmise prin ceva material din porţiunea corpului avută în vedere — asemănări de voce, unghii, păr, ţinută; (2) oamenii care nu sînt încă bărboşi sau cu păr alb pot avea copii ce devin bărboşi

sau cu păr alb; (3) copiii nu seamănă uneori părinţilor ci unor strămoşi mai îndepărtaţi de la care nu ar fi putut moşteni direct părţi materiale; (4) plantele seamănă deseori cu planta părinte în privinţa părţilor pe care planta părinte nu le avea în perioada reproducerii. Mai mult, (5) se poate pune întrebarea dacă asemănarea se trage din „părţile omogene" ale părintelui — ţesuturile — sau din cele „eterogene" — organele. Asemănarea e mult mai accentuată la ultimele, dar acestea sînt pur şi simplu primele combinate într-un anume mod, şi nici o transmitere de părţi materiale nu va da seama de asemănarea prezentă în modul de compoziţie. „Dacă ceva creează compoziţia aceasta mai tîrziu, aceasta ar fi cauza asemănării, nu faptul că sămînţa provine din fiecare parte a corpului."[31] Aristotel îşi pregăteşte astfel drumul spre concluzia că aportul părintelui mascul nu e unul material ci este acela de a da o anumită formă materiei furnizate de femelă.

Apoi (separat de alte raţiuni care necesită încă studiu), (6) dacă susţii pe baza asemănărilor descendentului cu părinţii prin părţi corporale specifice că sămînţa trebuie să includă cîte ceva din fiecare parte, ai putea la fel de bine să susţii că datorită faptului că fiul poartă de obicei încălţări aidoma tatălui, sămînţa tatălui trebuie să fi inclus ceva ce vine de la încălţările sale. Părţile corporale sînt pur şi simplu îmbrăcămintea pe care germenele o creează pentru sine şi e de ajuns dacă sămînţa provine din „partea creativă" — de la lucrător, nu din materia asupra căreia se lucrează.[32] „De ce să nu spunem că sămînţa este de la bun început de un asemenea fel încît sîn-gele şi carnea pot fi construite din ea, în loc de a afirma că ea însăşi *este* sînge şi carne?"[33]

După ce respinge doctrina pangenezei, Aristotel abordează[34] cealaltă problemă. Care este natura reală a contribuţiei fiecărui părinte în procesul de procreare? Găsindu-se în corp, sămînţa trebuie să fie *fie* una dintre părţile sale naturale (un ţesut sau un organ), *fie* ceva nenatural asemenea tumorii, *fie* o producţie în surplus, *fie* o secreţie morbidă, *fie* hrană. Dintre acestea nu este greu să observăm că ea poate fi doar un surplus. El trebuie să reprezinte un surplus de hrană fie nefolositoare, fie folositoare, adică fie al acelor elemente din mîncare ce duc la crearea de ţesuturi sănătoase, fie al acelora ce nu realizează acest lucru; iar faptul că animalele tinere şi sănătoase au cea mai multă sămînţa arată că e vorba de prima variantă. Este vorba, de fapt, de surplusul hranei folositoare în forma sa finală, cea în care contribuie direct la construirea ţesutului. Această formă finală asumată de hrană este în animalele cu sînge sîngele, iar în celelalte, un fluid analog. Evident, sămînţa nu este în sînge şi de aceea trebuie să presupunem că este un produs direct al sîngelui. Volumul sîngelui dintr-un animal formează

ţesuturile acestuia; ceea ce nu intră în acest proces formează sămînţa. Descendentul seamănă cu părinţii pur şi simplu pentru că surplusul seamănă cu încărcătura sîngelui. „Sămînţa care urmează să formeze mîna sau faţa sau întregul animal este deja mîna sau faţa sau întregul animal nediferenţiat şi, mai mult, ceea ce fiecare dintre ele este în mod actual, este şi sămînţa în mod potenţial."[35]

La femeie, corespondentul seminţei bărbăteşti este producţia menstruală — adică surplusul de sînge pe care femeia, datorită căldurii sale vitale inferioare, nu reuşeşte să-l transforme în sămînţa. Sămînţa, fiind astfel mult mai „formată" deqît menstruaţia, acţionează ca o cauză formală sau eficientă a descendentului, în timp ce menstruaţia este cauza materială; elementul masculin acţionejază asupra elementului feminin după cum cheagul covăseşte laptele. Exista astfel o analogie între producerea naturală şi cea artistică. „Acolo unde masculul eliberează sămînţa, aceasta nu este parte componentă a embrionului rezultat,

după cum nici o parte materială nu se transferă dinspre dulgher spre material... însă aspectul şi forma sînt împărtăşite de el materialului prin intermediul mişcării pe care el o produce. Mîinile sale mişcă uneltele, iar uneltele mişcă materialul; cunoaşterea artei sale şi sufletul său, în care se găseşte forma, sînt cele ce îi mişcă mîinile sau oricare altă parte a lui printr-o anumită mişcare, mişcare ce variază o dată cu natura variată a obiectului produs. într-o manieră asemănătoare, în masculul acelor animale ce secretă sămînţa, Natura foloseşte sămînţa ca o unealtă şi ca posedînd mişcare în actualitate."[36] în cadrul copulaţiei, animalele ating acea unire a materiei şi a principiului eficient al generării care în plante este permanent; „animalele sînt asemenea plantelor divizate."[37] Această unire care reprezintă condiţia reproducerii e permanentă în plante tocmai deoarece creşterea şi reproducerea constituie întreaga lor viaţă; în animale, care posedă cea mai înaltă formă de viaţă a simţurilor şi mişcării, unirea e doar temporară.

Mai tîrziu[38], Aristotel revine la o problemă care în principiu e aceeaşi cu cea deja discutată sub numele de pangeneză, problemă ce a jucat un mare rol în istoria biologiei. Există oare deja preformate în germene părţile animalului pui sau sînt ele produse succesiv prin epigeneză, asemenea ochiu-rilor unei plase? Părţile nu sînt toate prezente în embrion, afirmă el. Nu este vorba că ele nu sînt prezente ci sînt prea mici pentru a fi văzute, căci plămînul e mai mare decît inima şi, cu toate acestea, apare mai tîrziu. Insă partea ce apare mai devreme nu o produce pe cea care apare mai tîrziu, altfel ea ar fi avut deja forma părţii pe care în mod evident nu o are. Originea dezvoltării e de găsit în părintele mascul, însă acesta nu e în contact cu embrionul în dezvoltare. El împărtăşeşte mişcare seminţei; sămînţa împărtăşeşte mişcare părţii din materie furnizată de femelă; această parte la rîndul ei pune o alta în mişcare şi aşa mai departe, ca într-o maşină. „Nu putem", după cum observă prof. Platt[39], „rezolva mai bine nici astăzi

enigma; putem spune doar că îndată ce spermatozoidul a pătruns în ovul se pune în funcţiune seria de mai tîrziu a mişcărilor care îl diferenţiază şi dezvoltă părţile una după alta. Căldura este instrumentul, şi doar instrumentul dezvoltării. Dacă putem admite că soliditatea şi moliciunea, rigiditatea şi fragilitatea şi oricare alte calităţi ce s-ar găsi în părţile ce au viaţă şi suflet pot fi cauzate de simpla căldură şi răceală, atunci cînd luăm în considerare principiul în virtutea căruia carnea este carne, iar osul este os, lucrurile nu mai stau aşa. Ceea ce le produce este mişcarea iniţiată de masculul părinte, care e în mod actual ceea ce este în potenţialitate lucrul din care e format descendentul. Aceasta este ceea ce găsim în produsele artei. Caldul sau recele pot înmuia sau întări fierul, dar ceea ce duce la producerea săbiei este mişcarea uneltelor întrebuinţate; mişcarea aceasta conţinînd principiul artei. Căci arta este punctul de pornire şi forma produsului; doar că ea există în altceva, pe cînd mişcarea Naturii există în produsul însuşi, rezultînd dintr-o altă natură ce posedă forma în mod actual."[40]

Aristotel îl anticipează pe von Baer recunoscînd faptul că în dezvoltare caracterul mai general precedă caracterul mai specific. Astfel, sufletul nutritiv (pe care îl avem în comun cu plantele şi animalele) precedă sufletul senzorial, iar acesta (pe care-l avem în comun cu animalele) îl precedă pe cel raţional.[41] Sufletul, atunci cînd are o bază materială, necesită încă un element „mai divin" decît cele patru elemente, iar o astfel de bază este găsită pentru sufletul nutritiv şi cel senzorial în pneuma ce dă seminţei calitatea ei asemănătoare spumei — ceva ce nu este nici aer şi nici foc, ci „analog elementului din stele."[42]

Intelectul[43] singur nu are nici o legătură cu materia: „doar ea pătrunde în, peste şi deasupra, din afară şi este singură divină."[44] A fost îndelung discutată

problema în ce moment consideră Aristotel că intelectul ar trece în sămînţa. în această privinţă el păstrează o tăcere totală. Distincţia netă în ceea ce priveşte caracterul, originea şi destinul, dintre intelect şi celelalte facultăţi ale sufletului este o doctrină la care Aristotel va reveni în cîteva din lucrările sale[45], deşi există alte fragmente în care el pare să aibă în vedere menţinerea continuităţii intelectului cu senzaţia.[46]

Creşterea fiind funcţia vitală minimală, prima parte corporală ce ia naştere trebuie să fie un^ ce posedă „un principiu al creşterii"[47], iar aceasta, Aristotel o susţine atît pe baza observaţiei cît şi a teoriei, este inima. „Căci ori de cîte ori puiul a fost separat de ambii părinţi el a trebuit să se descurce singur, asemenea unui fiu care şi-a construit o casă departe de tatăl său. Prin urmare, el trebuie să posede un prim principiu din care decurge posibilitatea de a-şi orîndui trupul şi într-o fază ulterioară... Căci animalul creşte, iar hrana sa, în stadiul final, este sîngele sau analogul acestuia, vasele de sînge fiind receptaculul, pe cînd inima este şi originea acestora."[48] Creşterea succesivă a celorlalte părţi poate fi explicată dintr-un punct de vedere ca datorîndu-se acţiunii căldurii şi răcelii, dar aceasta constituie doar o explicaţie unilaterală, fiind necesar în mod egal să recunoaştem cauza lor finală,

modalitatea în care ele slujesc viaţa organismului. Concepţiile lui Aristotel cu privire la ordinea dezvoltării sînt fără îndoială bazate pe observaţii asupra embrionilor, el fiind în acelaşi timp capabil de explicaţii *a priori.* Cu toate acestea, el are o încredere ştiinţifică sănătoasă în supremaţia observaţiei. „Faptele (despre generarea albinelor) nu au fost încă suficient înţelese; dacă ele există, atunci trebuie să acordăm credit mai degrabă observaţiei decît teoriilor, iar teoriilor doar în măsura în care ceea ce ele afirmă concordă cu faptele observate.,"[49]

Cauza determinării sexului a fost mult discutată înaintea perioadei aristotelice. Aristotel găseşte[50] că nici unul dintre predecesorii săi nu s-a apropiat de fapte suficient de mult, iar el oferă o teorie pe care o consideră mult mai satisfăcătoare. Este o greşeală, gîndeşte el, a presupune că organele masculine se pot dezvolta dintr-un embrion, iar cele feminine din altul, afară de cazul în care există dintru început o diferenţă în sistemul vascular, care este cadrul pe care se construieşte întregul organism. Părţile sexuale nu sînt cauzele sexului, ci elemente ce survin concomitent unei diferenţieri ce merge mai adînc; un mascul ia naştere atunci cînd embrionul, datorită căldurii sale sporite, e capabil să „formeze" surplusul de sînge într-o sămînţă; o femelă ia naştere atunci cînd el nu are această forţă, iar surplusul de sînge rămîne sub formă de sînge (după cum o demonstrează scurgerea menstruală la femei). Iar embrionul este mai fierbinte sau mai rece în funcţie de felul în care sămînţa părintelui mascul a reuşit sau nu să domine materia furnizată de părintele femelă. în acest fel, determinarea sexuală este în principiu prezentă chiar din momentul actului sexual. Părţile sexuale se formează mai tîrziu ca răspuns la nevoia organismului de a avea un anume organ, dacă are forţa de a genera sămînţa, şi pentru alt*gen de organe dacă trebuie să depoziteze mari cantităţi de sînge în surplus pe care nu le poate transforma în sămînţă.

Faptele legate de ereditate sînt explicate prin principii asemănătoare.[51] Dacă părintele mascul domină în întregime asupra celui feminin, descendentul e mascul şi, de asemenea, este asemănător tatălui în alte privinţe. Dacă părintele mascul domină, dar impulsul pe care îl împărtăşeşte este modificat de reacţia femelei, cel născut se aseamănă bunicului şi nu tatălui; sau în cazul în care impulsul e modificat mult mai puternic, născutul se va asemăna unor strămoşi mai îndepărtaţi pe linie paternă.^Dacă părintele mascul domină *qua* individ dar

nu *qua* mascul, puii sînt femele dar asemănători tatălui; dacă predomină *qua* mascul dar nu *qua* individ, descendenţii sînt masculi dar asemănători mamei. Dacă părintele femelă domină, puii sînt femele şi se aseamănă mamei. Dacă elementul feminin, deşi predomină, este modificat în decursul procesului, cei născuţi sînt asemănători unor strămoşi pe linie maternă. Dacă impulsurile date de părinţi sînt amestecate, născuţii nu se aseamănă cu nici un strămoş, ci conservă doar caracterul speciei. In sfîrşit, dacă amestecul este mult mai profund, puii nu conservă

nimic decît caracterul generic de a fi animal; altfel spus, ei sînt monştri la graniţa dintre speciile părinţilor şi alte specii.

Teleologia

Aristotel trasează o distincţie importantă în mulţimea caracteristicilor animalelor.[52] Unele calităţi caracterizează o specie în întregul ei, altele (de exemplu în anumite cazuri culoarea) variază în cadrul speciilor. Aceste două grupuri trebuie explicate în mod diferit. Cele dintîi trebuie explicate printr-o cauză finală sau, cu alte cuvinte, formală. De exemplu, animalele care au ochi îi au datorită faptului că senzaţia este unul din scopurile pentru care animalele există, una din caracteristicile esenţiale ale unui animal. „Atunci cînd avem de a face cu produse precise şi orînduite ale Naturii, nu trebuie să spunem că fiecare *este* de o anumită calitate deoarece acesta *devine* aşa, ci mai degrabă că ele *devin* aşa deoarece sînt aşa şi aşa, fiindcă procesul de devenire este în slujba fiinţei şi există de dragul fiinţei, nu viceversa."[53] Pe de altă parte, caracteristicile variabile trebuie explicate prin cauza materială sau cea eficientă. „Animalul trebuie să posede ochi în mod necesar (întrucît ideea fundamentală a animalului este de un asemenea gen), dar el va avea un anume fel de ochi din necesitate într-un alt sens."[54] Există astfel o limită a utilizării de către Aristotel a cauzelor finale, el fiind conştient de variaţiile spontane ale căror explicaţii se găsesc în cauze mecanice.

Cu toate acestea modul lui de abordare a problemelor vieţii organice este în primul rînd teleologic. Acest lucru este cel mai evident în lucrarea sa *Despre părţile animalelor* şi în ceea ce poate fi considerat un apendice al ei, lucrarea *Despre dezvoltarea animalelor*. La începutul primei lucrări[55] el stabileşte că pentru un biolog cauzele finale sînt mult mai importante decît cele eficiente. „Să luăm în considerare modul în care medicul sau constructorul îşi începe lucrarea. El purcede prin a-şi forma o imagine precisă... scopului urmărit... şi o menţine ca raţiune şi explicaţie pentru fiecare pas ulterior pe care îl face... Astfel, în lucrările Naturii scopul binelui şi cauza finală rămîn mai puternic dominante decît în lucrările de artă de acest gen."[56] Procedeul naturii este atît de intim asimilat cu cel al artei, încît Aristotel include de fapt în acest loc studiul naturii printre ştiinţele constructive mai degrabă decît printre ştiinţele teoretice. „Modalitatea necesităţii şi modalitatea raţionalităţii sînt diferite în ştiinţa naturii de cele din ştiinţele teoretice" (adică, metafizica şi matematica)... „Căci pentru ultimele punctul de plecare îl constituie ceea ce este; pentru primele, ceea ce trebuie să fie. Ceea ce trebuie totuşi să fie — sănătatea, să zicem, sau un om — este ceea ce, datorită faptului că este de un anume fel sau altul, necesită preexistenta sau producerea prealabilă a unui antecendent; şi nu e vorba de acel antecedent anume care, întrucît există sau a fost generat, face ca sănătatea sau un om să

existe sau să capete existenţă. Nici nu e posibil să urmărim seria antecedentelor necesare pînă la punctul de pornire, despre care se poate spune că, existînd din

eternitate, le-a determinat existenţa ca element consecvent."[57] Astfel, ordinea proprie cercetării nu e de a începe cu procesul formării fiecărui animal, ci de a considera întîi caracteristicile actuale şi apoi de a lua în considerare evoluţia lor, „deoarece procesul evoluţiei se face de dragul lucrului evoluat şi nu acesta în vederea procesului."[58] Empedocle a adoptat metoda opusă. El a susţinut, de exemplu, că, nu fără motiv, coloana vertebrală este divizată în vertebre, ci „datorită faptului că s-a întîmplat să se rupă din cauza poziţiei contorsionate a fătului în uter."[59] Alţii au afirmat că „apa conţinută în organism cauzează, prin intermediul curenţilor, formarea stomacului şi a celorlalte receptacule ale hranei sau excreţiei; şi că respiraţia deschide prin trecerea ei orificiile nărilor."[60] Această situaţie este analoagă cu cea în care cioplitorul în lemn, fiind întrebat care sînt forţele prin care mîna pe care o ciopleşte recepţionează forma, ar răspunde „prin topor sau sfredel". Răspunsul este corect dar insuficient. „Nu este suficient pentru el să spună că prin lovirea cu unealta această porţiune a luat forma unei concavităţi, iar cealaltă a luat forma unei suprafeţe plate, ci el trebuie sa explice motivele pentru care şi-a direcţionat în aşa fel lovitura încît să obţină acest efect şi care a fost obiectivul său final."[61] Greşeala gînditorilor vechi constă în aceea că, deşi iau în considerare cauzele materiale şi eficiente, ei nu cunosc nimic despre cele formale sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, cele finale. Doar atunci cînd Democrit a început să aibă o vagă idee despre noţiunea de esenţă, Socrate (remarcă Aristotel cu regret) a deviat atenţia de la natură spre politică şi etică.[62] Chiar şi Democrit a făcut greşeala de a presupune că „configuraţia şi culoarea constituie esenţa diferitelor animale şi a multiplelor lor părţi"[63]. A proceda astfel înseamnă a accentua structura şi a uita funcţia. O mînă moartă are aceeaşi structură ca una vie, dar ea nu mai este mînă cu adevărat întrucît nu mai poate acţiona ca o mînă. Biologul trebuie să ia în cqhsiderare ceea ce diferenţiază fiecare creatură vie şi fiecare organ viu de ceea ce e mort; iar acesta e sufletul. Aceasta nu înseamnă că el trebuie să ia în considerare fiecare formă a sufletului. Sufletul raţional care este specific omului se află dincolo de sfera competenţei sale, dar el trebuie să ia în considerare puterile sufletului prin care lucrurile vii cresc şi îşi reproduc genul; prin care deţin senzaţii şi prin care se mişcă. Reproducerea prezintă pentru Aristotel un interes special, şi anume acela că perpetuarea acestui tip este pentru el evidenţa cea mai clară a intenţionalităţii naturii. „Ori de cîte ori există un scop final clar spre care tinde o mişcare, nimic nu ar trebui să-i stea în cale. Noi afirmăm întotdeauna că un astfel de scop ultim este ţinta mişcării, din aceasta reieşind că trebuie să existe ceva ce exista cu adevărat şi care corespunde lucrului pe care noi îl desemnăm cu numele de Natură. Căci un germene nu dă naştere în nici un caz unei fiinţe vii, nici nu apare din vreuna, însă fiecare germene apare dintr-un părinte

anume şi dă naştere unui anume descendent. Astfel, germenele este cel care deţine influenţa directoare şi este producătorul descendentului."[64]

După cum se va vedea, teleologia aristotelică este o teleologie „imanentă." Scopul fiecărei specii este intern speciei şi constă pur şi simplu în a fi acel gen de lucru sau, mai precis, în a creşte şi reproduce genul specific, în a avea senzaţii şi a se mişca atît de liber şi eficient cît îi permit condiţiile existenţei sale — habitatul, de exemplu. Doar o singură dată, se pare, Aristotel sugerează (şi cu oarecare îndoială) că o caracteristică a unei specii poate fi proiectată în beneficiul alteia; rechinii au gura pe suprafaţa inferioară a corpului lor, pentru ca atunci cînd apucă prada, ea să poată scăpa, dar şi pentru a fi protejaţi contra supraalimentaţiei ![65] Principiul general este acela că „natura nu înzestrează un

animal cu un organ decît atunci cînd acesta îl poate folosi".
Cînd Aristotel descrie structura animalelor ca datorîndu-se scopului urmărit, se naşte în mod natural întrebarea: al cui scop? Nu există nici o sugestie în sensul că se datorează scopului urmărit de animalul individual, în general, natura este prezentată ca acţionînd în vederea unui scop, însă natura nu este un agent conştient; ea este forţa vitală prezentă în toate lucrurile vii. O dată, Dumnezeu este adăugat: „Dumnezeu şi Natura nu fac nimic la întîmplare."[66] însă Dumnezeul în care Aristotel crede cu tărie (mărturie stă *Metafizica)* este un Dumnezeu învăluit în autocontemplatie şi operînd asupra lumii doar ca obiect al dorinţei sale. Expresia „Dumnezeu şi Natura" pare a fi o concesie făcută modurilor de gîndire comune, iar Aristotel pare a fi mulţumit, ca mulţi alţi gînditori pînă la el, cu noţiunea cert nesatisfăcătoare a intenţiei care nu reprezintă intenţia nici unei minţi.
Teleologia sa nu este completă. El trebuie să admită existenţa multor imperfecţiuni în structura animalelor. Acestea nu pot fi atribuite, asemenea imperfecţiunilor dintr-o lucrare de artă, unei deficienţe a realizatorului, ci unei deficienţe a materialului, nu în sensul că există ceva viciat în materia propriu-zisă sau în vreo materie anume, ci în sensul că natura trebuie deseori să folosească materia care, oricît de bună ar fi pentru alte scopuri, nu este bună pentru scopul avut în vedere/Două tipuri de imperfecţiuni prezintă un interes deosebit. Există, în primul rînd, o imperfecţiune în membrii individuali ai speciei. Dacă natura a reuşit să producă anumiţi indivizi perfecţi, de ce nu reuşeşte să-i facă şi pe ceilalţi? (ne-am putea întreba). Aristotel răspunde că datorită variabilităţii materiei, Cerurile se supun deplin legii eterne, deoarece ele sînt făcute din substanţa pură a celui de al „cincilea element"; lucrurile terestre sînt obiectul schimbării, întrucît materia lor nu e niciodată pămîntul, apa, aerul sau focul pur, ci e formată din toate acestea aflate într-o varietate nesfîrşită de combinaţii. Aristotel nu are nici o teorie a afinităţilor chimice definite, ba mai mult, nici măcar o teorie despre faptul că elementele se pot combina numai în proporţii fixe.
în al doilea rînd, trebuie să luăm în considerare organele slab dezvoltate, organe ce nu pot servi unui scop al genului la majoritatea speciilor, iar în

unele ele sînt atît de reduse şi anemice încît nu servest nici unui fel de scop. Despre acestea Aristotel poate afirma doar că ele sîht prezente prin „mijlocirea unui semn"[67], pentru a indica o intenţie normală, deşi în astfel de cazuri neîmplinită, a naturii. i
Explicaţiile teleologice aristotelice nu sînt toath la fel de reuşite. El izbuteşte deseori să explice, aproape ca un evoluţionist modern, părţile externe ale animalelor. Cuvier n-a putut aprecia prea ţnult explicaţia privind adaptarea părţilor vizibile ale păsărilor la condiţiilp lor variate de viaţă. Atunci cînd însă se referă la părţile interne, el este |în mare măsură incomodat de lipsa unei disecţii suficient de amănunţite şi de absenţa totală din vremea sa a ideilor anatomice şi fiziologice. El nu fconcepe, de exemplu, existenţa sistemului nervos şi importanţa primordială a creierului; funcţia creierului este, după Aristotel, de a corecta un excejs de căldură. Mai valoroase sînt anumite generalizări cuprinzătoare la care a ajuns. El recunoaşte, de exemplu, caracterul continuu al tuturoţ formelor de viaţă. El observă că există anumite plante ce au un minim de yiaţă şi pot fi greu distinse de materia nevie; că există fiinţe care fac treceţea de la plante la animale ; că există legături între genurile de animale şi c^ omul se află, în toate privinţele, excepţie făcînd intelectul, în continuarea patrupedelor superioare.[68] El este primul care a formulat principiul oiţiologiei, de exemplu, dintre picioare, aripi la păsări şi aripioarele peştilor sau dintre pene şi solzi.[69]

Tot el mai recunoaşte legea echivalenţilor otganici, prin care este explicată absenţa unui anumit organ la o specie în sensul că materia disponibilă a fost folosită pentru formarea unui organ altpmativ.[70] El descoperă diviziunea muncii în natură, repartizarea unui organ fiecărei funcţii şi a unei funcţii fiecărui organ[71], deşi evidenţiază faptul că natura produce uneori un organ în vederea unui scop şi îl foloseşte şi pentru **ţin** al doilea scop.[72] El ilustrează bine relaţia dintre diferenţele de hrană şi diferenţele în organele aparatului digestiv[73] şi observă că nici un animal fiu are mai mult de o modalitate adecvată de a se apăra.[74] In aceste cazjuri şi în multe altele, metoda teleologică i-a dat posibilitatea de a detecta fapte pe care nici o altă tratare mecanică nu le-ar fi descoperit. Şi dacă teleokjgia sa este uneori prea simplă ori abate în mod direct atenţia de la cauzalitatea mecanică veritabilă, aceasta este o greşeală ce poate fi iertată din perspedtiva enormei superiorităţi pe care biologia sa o are faţă de oricare alta dinjainte şi faţă de cele ce au urmat-o de-a lungul a mai multe secole.[75] ■

Note

Arch.f.d.Gesch.d.Phil,

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

24

25

26

27

28

29

30

31

32

33

34

35

36

37

38

39

40

41

42

1 Deşi trădează unele confuzii serioase. Cf. G. Milhaud, în ***XVI,*** 367-392.
2 Darwin, *Life and Letters,* III, 252. j
3 De exemplu: *H. A.* 501 a25. Cf. criticile lui Herodot şi Ctesias din 523al7, 26.

De exemplu, relatarea amuzantă despre „martichoras" sau tigru, 501a25-bl. Cărţi neautentice conţin mult material de acest gen. Cf. relatările despre panteră şi bizon: 612a7-l5,630al8-bl7.
Enumerate în Lones, A., *Researches **in** Natural Science,* 106.
Cf. mărturisirea ignoranţei sale în *H. A.* 494b22-24, şi semne de ignoranţă în 491bl, 494b33, 495al, 495b24-26, 496al9.
Acest lucru pare a fi implicat în pasaje de genul 513a32 ş. urm.; *P. A.* 666b7 ş. urm., 671b6-9, 676b3l-33. Cf. Ogle, A., *On the Parts **ofAnimals,*** 149.
Cf. *H. A.* 572a33, 597b25, 487b30, 594a23, 528a32, 532b20, 533b29, 535a20, 557a32, 591al6, 602a7; ***Meteor.*** 348b35; *G. A.* 720b34, 756a32.
Referirile la teritoriul din urmă sînt mai abundente în *H. A.,* V.
H. A. 489a34-b2, 521b2l-25, 566b2-l7.
489a34-bl3, VI, 10; *G.A.* 733a6-l7.
H.A. VI, 3.
H. A. 507a33-bl2; *P. A.* 674b7-l5.
H.A.V,6.
620bl 1 -29; *P. A.* 696a27-33.
1.2-4.
H. A. 486al4-b22, 497b6-l3; *P. A.* 644al6-23.
H.A. 1.6,11.15; *P.A.IVAO-l3.*
H. A.490bl6-l9.
H.A.l. 6,TVA;P.A. **IV.6-9.**
De ex. după felul respiraţiei sau după habitat, *H. A.* VIII. 2.
G.4. 732a25-733bl6.
Era pentru el şi principaul agent în producerea schimbării, chiar în lurr^a anorganică.
G.A.718b32-719a2.
H. A. 546bl5-547al; *G. A.* 761al3-l9, b23-762a9.
Dar viperele sînt ovipare interne, vivipare externe.
Dar peştii cartilaginoşi şi broaştele-pescar sînt ovipare interne, vivipare externe, iar anumiţi membri ai claselor 6-9 sînt născuţi spontan.
G.A. LI.
1.17.18.
Cf. „pangenezei" lui Darwin, *Variation,* cap.27.
722bl-3.
723b27-32.
723al4-l7.
724a9.
726bl5-l8.
730bl0-21.
731a21.
733b23.
în traducerea engleză a *G. A.* (tr. de A. Platt), 734bl6 nota de subsol.
734b3l-735a4.
736a35-b5.
în alt loc (II, 5) Aristotel spune (pe baza faptului că ouăle nefecundate au într-un anume sens viaţă — altminteri cum ar putea să se altereze?) că elementul feminin are suflet nutritiv, sufletul senzorial fiind contribuţia specifică a părintelui mascul. Chiar şi femela are *pneuma,* însă aceasta nu este suficient de puternică pentru a transforma sîngele în sămînţă. Cf. p. 105, n. 3.

43 *Reason* în engl. *(n. t.).*
44 **736b27-737al.**
45 **De exemplu, *De An.* m, 4,5; *Met.*** 1070a26;£. *M.* 1178a22.

46 **An. Poif.II,** 19; Ate. A. 1. |
47 G.A.735al5. I
48 740a5-23. |
49 760b30-33. i
50 IV.1. , i
51 IV.3. ' '
52 778al6-bl9.
53 **bl-6,**
54 bl6-l8.
55 Cf. *Apărarea studiului animalelor,* 645a7-26.
56 639b6-21.
57 *Ib.* 30-40a8.
58 640al8.
59 /b. 21.
60 bl2-l5.
61 641a5-l4.
62 642a24-3I. |
63 640b9-31. j
64 641b3-29. j
65 696b4-32. în *Pol.* 1256b5-22, Aristotel adoptă atitudinea socratică susţinînd că plantele există doar pentru beneficiul animalelor, iar animalele inferioare pentru beneficiul omului. Acolo însă el nu face biologi^.
66 *De caelo,* 27 Ia33. i
67 *H. A.* 502b23, 61 Ia31; *P. A.* 669b29, 670bl2, 68j9b5.
68 *H.* AVUI, 1; *P. A.* 681a9-b8 etc. !
69 *H. A.* 486bl7-22; *P. A.* 693b2-5, 695b20-25,i 696a25-27; /. *A.* 709b30, 713al, 714b3. Omologia ţine de funcţie, nu de structură, iar recunoaşterea ei de către Aristotel nu se întemeiază pe studiul anatomic.
70 *P. A.* 651bl3, 655a27, 658a35, 663a32, 664al, 685a25, 689b30, 694a27, bl8, 695b7; /. *A.* 714al6. Totuşi Goethe a pretins, originalitate pentru principiul în care susţine că „natura trebuie să economisească într-o parte pentru a cheltui în altă parte."
71 F.A.683a22;Po/. 1252bl.
72 *P. A.* 659a20, 662al8, 688a22, 690a2.
73 *P. A.* III, 14.
74 663al7, cf. *H. A.* 487b26, 504b7.
75 Măsura remarcabilă în care teleologia lui Aristotel îl anticipează pe Darwin şi este confirmată de către Darwin este bine scoasă în evidenţă de F. W. Bain în *Body and Soul (Trup şi suflet).*

Capitolul V

PSIHOLOGIA

Sufletul şi facultăţile sale

Obiectul psihologiei este „de a cunoaşte natura şi firea[1] sufletului, apoi cele[2] ce se întrunesc în el"[3]. Metoda de a trata aceste atribute este demonstraţia; există oare, se întreabă Aristotel, o metodă analoagă de descoperire a esenţei sufletului? El sugerează diviziunea ca pe o metodă posibilă şi o adoptă în consecinţă. Primul pas este acela de a stabili căreia dintre diviziunile majore ale fiinţei — categoriile — îi aparţine sufletul şi pe deasupra dacă el este o potenţialitate sau o actualitate. Dar în acest stadiu apare o dificultate. Să presupunem că există părţi diferite ale sufletului şi diferite specii sau chiar genuri ce rezultă din prezenţa acestor părţi în diverse combinaţii; ar putea atunci rezulta că nu există o singură definiţie a sufletului. S-ar putea astfel ca faptele primare să fie genuri diferite de suflete şi să nu existe un astfel de lucru ce poartă numele de „suflet" în general sau să existe doar un nucleu slab al naturii comune a diferitelor suflete.[4]

Răspunsul lui Aristotel este, prin urmare, acela că tipurile de suflete nu sînt nici atît de asemănătoare pentru ca o singură definiţie a sufletului să ne dea o idee satisfăcătoare despre varietatea sa, ce se întinde de la modestele manifestări din plante şi zoofite pînă la formele înalte din om şi din zeu, şi nici nu sînt atît de diferite încît să nu putem recunoaşte o natură comună tuturor acestor varietăţi. Figurile geometrice pot fi aranjate în ordine înce-pînd cu triunghiul şi continuînd cu forme din ce în ce mai complexe, fiecare avînd în ele toate formele

anterioare. La fel şi formele sufletului formează o serie cu o ordine definită, astfel încît fiecare gen de suflet le presupune pe toate cele anterioare în această ordine, fără a se găsi în ele. Sufletul minimal este cel nutritiv; căci acesta există în "toate vieţuitoarele sau fiinţele „însufleţite" — în plante, cît şi la animale. Următorul este sufletul senzitiv, care există în orice animal. în cadrul sufletului senzitiv reapare aceeaşi schemă, întrucît pipăitul e o formă minimală a senzaţiei presupusă de toate celelalte, prezentă o dată cu ele şi uneori şi fără ele.[5] Şi probabil nu e prea ciudat să afirmăm că pentru Aristotel pipăitul, gustul, mirosul, auzul, văzul formează o serie în care natura distinctivă a senzaţiei, cea „de a primi forma fără materia" obiectelor sale, se manifestă în mod creseînd.[6]

Sufletul senzitiv inu are doar funcţia de percepţie, ci, ca o consecinţă necesară a acesteia, dea de a resimţi plăcerea şi durerea şi prin urmare cea de a dori, care poate fi găsită la toate animalele. Mai există încă două facultăţi care sînt derivate din facultatea senzaţiei şi care se găsesc la majoritatea animalelor, dar nu la toate. (1) Există un derivat al ei pe latura cognitivă, pe care Aristotel îl numeşte imaginaţie ((pavxaota); faţă de aceasta, memoria este la rîndul ei o dezvoltare ulterioara. Şi (2) există un derivat al ei pe latura dezirabilităţii, facultatea de a se mişca.[7] în sfîrşit, există o facultate specifică omului, aceea a raţiunii.[8] Aceasta este tratată ca fiind diferită generic de percepţie; mai mult încă, percepţiei, atunci cînd nu acţionează într-una din formele ei specializate precum văzul, auzul etc, ci în natura ei generică de percepţie, îi sînt atribuite funcţii diferite ce tind să reducă distanţa dintre simţ şi raţiune.

Aristotel încearcă să arate necesitatea acestei ordonări a facultăţilor sufletului. Viaţa oricărei fiinţe vii, dacă e să fie menţinută în cele din urmă, trebuie să fie menţinută prin procesele de creştere şi descompunere, iar funcţia nutritivă trebuie să acţioneze în orice fiinţă vie pentru a-i păstra existenţa. Senzaţia nu este necesară în aceeaşi măsură; plantele şi animalele imobile îşi procură hrana în mod automat din solul din care cresc. Puterea da mişcare presupune însă senzaţia, din moment ce nu ar fi de nici un folos fără ea; nu are nici un rost ca un animal să se mişte dacă el nu-şi poate recunoaşte hrana atunci cînd o găseşte. Pe deasupra, pipăitul este simţul cel mai necesar dintre toate. Nu e nevoie ca un animal să distingă de la distanţă ceea ce e bine sau rău pentru el; dar e necesar ca el să poată face asta atunci cînd e în contact cu obiectul; şi apoi, este în virtutea calităţilor sale palpabile că hrana este hrănitoare. Gustul, care e o modificare a pipăitului, e şi el indispensabil întrucît înseamnă recunoaşterea calităţilor prin care hrana atrage animalul şi ceea ce nu e hrană îl îndepărtează.

Celelalte simţuri sînt mijloace nu atît în vederea fiinţării cît a bunăstării.[9] Percepţia la distanţă, deşi nu e necesară, ajută animalele în procurarea hranei şi în evitarea pericolului. Mai mult, auzul şi văzul, în diferitele lor modalităţi, duc la activitatea gîndirii; auzul are o valoare specială, deoarece folosirea vorbirii e instrumentul principal al învăţării şi predării, iar văzul, deoarece relevă cu o asemenea precizie diferenţele dintre lucruri, nu doar în privinţa obiectului său propriu, culoarea, ci şi în privinţa numărului, mărimii, formei şi mişcării.[10]

Sufletul şi trupul

Aristotel pune încă de la începui în *De anima {Despre suflet)* o altă întrebare ce ne duce direct în nucleul psihologiei sale. Atributele sufletului aparţin posesorului său, unitatea suflet-trup pe care o numim fiinţă vie, sau

sînt unele dintre ele specifice sufletului?[11] Dacă sufletul are atribute particulare, el va fi separabil de trup. Dacă nu, el poate fi gîndit separat de trup doar printr-

un act de abstracţie asemănător celui prin care noi separăm atributele matematice ale corpurilor de caracterul lor fizic. Majoritatea fenomenelor mentale sînt însoţite de o anume afectare trupească. Şi, anticipînd o faimoasă teorie modernă, el adaugă că atunci cînd sînt prezente condiţiile corporale necesare, emoţiile, precum mînia sau frica, sînt produse de cea mai neînsemnată cauză mentală sau chiar în lipsa ei. Fenomenele mentale sînt, prin urmare, „formule ce implică materia". Adevărata lor definiţie nu va omite nici forma sau scopul lor (cauza lor raţională), nici materia lor (condiţiile lor fiziologice). Astfel, sufletul, sau în orice caz acest gen de suflet, intră în domeniul de interes al fizicianului. Nu ar trebui să definim mînia nici în modul în care o fac dialecticienii, ca o simplă dorinţă de răzbunare, sau precum o fac fizicienii obişnuiţi, pur şi simplu ca o înfier-bîntare a sîngelui în jurul inimii. Formele ce sînt cuprinse în materie *au nevoie* de o materie specială şi e la fel de important să o cunoaştem pe aceasta, cum e să cunoaştem formele însele.[12]

Se va vedea că Aristotel nu e un adept al doctrinei celor două substanţe. Sufletul şi trupul nu sînt două substanţe, ci elemente inseparabile dintr-o singură substanţă. Termenul „inseparabil" necesită aici o atenţie specială. Sufletul şi trupul, asemenea formei şi materiei în general, sînt într-un sens separabile. Materia, care este acum legată de un suflet pentru a forma o fiinţă vie, a existat înainte de a se produce unirea şi va exista şi după ce aceasta va înceta. Materia este inseparabilă numai de formă în general, nu de această anumită formă. La rîndul ei, această forma poate exista separat de această materie. Căci, în concepţia lui Aristotel, există doar o formă ce e întrupată în toţi membrii unei specii şi ea poate exista independent de oricare membru deşi nu de toţi. De aceea, pentru existenţa ei ea are nevoie nu de această materie, ci de acest gen de materie. Ea necesită un corp cu o anumită compoziţie chimică şi o anumită formă şi nu poate exista într-un alt gen de corp. A vorbi de transmigraţia sufletelor umane în trupurile animalelor este ca şi cum am presupune că arta dulgheriei s-ar putea întrupa în fluier în loc de daltă.[13] Sufletul nu poate exista nici neîntrupat — deşi aici Aristotel are o reţinere în favoarea elementului superior din sufletul uman, raţiunea activă, care, întrucît „vine din afară"[14], există şi după moartea corpului[15], deşi el nu precizează dacă într-o formă individuală sau într-o unitate spirituală mai largă.

Din perspectiva acestei teorii generale a relaţiei suflet-trup rezultă că Aristotel nu a conceput noţiunea de *sine* ca o fiinţă pur spirituală pentru care corpul său face parte din lumea exterioară la fel de mult ca alte corpuri fizice. Pentru el, mai curînd, sufletul şi trupul formează o unitate, care, atîta timp cît durează, este totală şi în care suiletul şi trupul sînt simple aspecte ce pot fi separate doar de un ochi filozofic. O idee ca aceea a lui Descartes,

pentru care existenţa sufletului este o certitudine primă iar cea a materiei o inferenţă ulterioară, l-ar fi şocat pe Aristotel ca fiind o idee absurdă. Sinele în întregime, suflet şi trup în egală măsură, este ceva dat şi de necercetat. Dar astfel este şi lumea fizică. Aristotel foloseşte uneori un limbaj sugestiv pentru idealism, dar în principiu el ar putea fi probabil numit un realist naiv. Limbajul care sugerează idealismul său este cel prin care el îşi reprezintă gîndirea ca fiind identică cu obiectul ei.[16] Concepţia sa de bază nu e cea prin care obiectul e constituit de către gîndire, ci aceea că mintea e „un loc al formelor" sau „o formă a formelor"[17], un lucru care pînăîn momentul în care concepe un universal este o simplă potenţialitate şi care atunci cînd îl concepe este în întregime caracterizat de această concepere, astfel încît se poate spune că a devenit una cu obiectul ei. Acesta nu e idealism, ci realism extrem, neacceptînd nici o modificare, cu atît mai puţin construcţia, a obiectului de către minte.

Există trei caracteristici ale sufletului pe care Aristotel le-ar fi recunoscut la predecesorii săi. El le acceptă pe toate trei, dar respinge teoriile anterioare referitoare la ele. Sufletul e o cauză a mişcării dar nu e automişcător; el se mişcă fără a fi mişcat. El cunoaşte, dar nu trebuie din această cauză să fie conceput ca fiind compus din aceleaşi elemente ca lucrul pe care-l cunoaşte. Nu e corporal, iar teoriile vechi nu concep-această incorporalitate suficient de clar.

Cel puţin un alt aspect important apare în critica pe care o face concepţiilor anterioare şi care se găseşte în Cartea I din *De anima.* Este sufletul în întregul său implicat în fiecare din activităţile sale sau trebuie ca acestea să fie atribuite unor părţi diferite?[18] Viaţa ar trebui atribuită uneia ori mai multora din aceste părţi sau ea are o cauză separată? Dacă sufletul e divizibil, ce-l face să rămînă unitar? în nici un caz trupul (care e mai curînd unificat de către suflet). Ceea ce face ca sufletul să fie unitar trebuie să aibă cea mai bună îndreptăţire la numele de „suflet". Dacă *acesta* are unitate, de ce să nu atribuim unitate sufletului însuşi de la bun început? Dacă el este divizibil ce *îl* face unitar? Pe lîngă aceasta, unifică fiecare parte a sufletului o anumită parte a trupului? Plantele şi unele insecte, după diviziune, posedă toate părţile sufletului lor în fiecare din părţile separate. Astfel, fisiunea pe care sufletul o suportă nu e în părţi calitativ diferite, ci în părţi din care fiecare are calitatea întregului. De fapt, sufletul, deşi Aristotel nu o spune în acest mod, este homeomer, asemenea unui ţesut, nu unui organ. Şi deşi el foloseşte expresia tradiţională „părţi ale sufletului", cuvîntul pe care-l preferă e cel de „facultăţi". Psihologia sa este o psihologie a facultăţii, nu în sensul că el se sustrage sarcinii unei explicaţii autentice a faptelor, referindu-se la o facultate mistică de-a face una sau alta. El ia în considerare doar faptul că sufletul prezintă o varietate de operaţii şi că în spatele fiecăreia dintre aceste operaţii intermitente trebuie să presupunem o forţă permanentă care-l face să opereze în acest fel. Dar aceste facultăţi nu coexistă doar ca nişte pietre

într-o grămadă. Ele au o ordine definită, o ordine a valorii lor şi o ordine inversă a dezvoltării în individ. Mai mult, ele au o caracteristică ce poate fi numită, în mare, întrepătrundere. Astfel, de exemplu, raţiunea şi dorinţa sînt facultăţi distincte, însă forma cea mai înaltă de dorinţă poate apărea doar la fiinţe ce au intelect şi este ea însăşi una intelectuală.[19] Alegerea deliberată[20] sau voinţa poate fi la fel de bine numită raţiune doritoare sau dorinţă raţională, iar în ea e implicat omul în întregime.[21]

în Cartea a Ii-a, Aristotel începe expunerea pozitivă a teoriei sale. El defineşte pentru început sufletul. Este clar cărei categorii îi aparţine. Căci corpurile, mai presus de toate celelalte lucruri, sînt substanţe în mod universal; şi dintre ele, mai presus de toate celelalte sînt corpurile naturale, întrucît acestea constituie originea celorlalte în măsura în care corpurile artificiale sînt construite din ele. Printre corpurile naturale sînt incluse nu numai componentele lor neînsufleţite, ci şi corpurile însufleţite. Iar corpurile însufleţite sînt substanţe, nu în sensul secundar în care materia (sau potenţialitatea) şi forma (sau actualitatea), care sînt adevărate elemente în substanţă, pot fi numite substanţă; ele sînt substanţe individuale, contopite din materie şi formă. în această unitate concretă este clar că trupul joacă rolul materiei sau posesorului atributelor iar sufletul pe cel al formei, sau al atributului esenţial. Aristotel e ajutat aici de faptul că expresia obişnuită în greacă pentru fiinţă vie este eu\|ru%ov ocou.a, „corp însufleţit", unde „însufleţit" stă în mod evident pentru ceea ce diferenţiază corpurile însufleţite de celelalte, puterea (în cele din urmă) de a se hrăni singure, cu sau fără puterile ce diferenţiază vietăţile superioare de cele inferioare. Sufletul este prin urmare forma sau actualitatea unei fiinţe vii. însă „actualitatea" este am-

biguă, în comparaţie cu nespecialistul, omul de ştiinţă deţine actualitatea cunoaşterii, chiar şiiitunci cînd el nu gîndeşte ştiinţific; dar el o deţine într-un sens deplin doar atunci cînd el gîndeşte în acest mod. în mod asemănător, sufletul e prima actualitate a corpului viu, în timp ce exercitarea funcţiei este actualitatea ei secundă sau deplină. Un om e însufleţit chiar atunci cînd el doarme, dar atunci el nu e deplin actual; funcţiile sale, cu excepţia celei vegetative, sînt adormite. Un corp viu e doar un corp înzestrat cu organe, adică conţinînd o diversitate de părţi ingenios adaptate la diferite activităţi. Sufletul este astfel „prima actualitate a unui corp natural înzestrat cu organe". în fiinţa vie noi distingem corpul care e materia şi sufletul care e forma, la fel cum la un topor distingem materialul şi caracteristica de a fi topor sau într-un ochi pupila şi puterea de a vedea; iar noi distingem actualitatea primă, sufletul, de actualitatea secundă, viaţa în stare de veghe, după cum distingem caracteristica de a fi topor de actul tăierii şi puterea de a vedea de actul vederii. în mod evident, astfel sufletul e inseparabil de trup, în afară de cazul în care există o parte a sufletului care nu e actualitatea nici unui corp — Aristotel are în vedere raţiunea.[22] Dar nu ni se

răspunde la întrebarea de ce, dacă sufletul este o astfel de actualitate, nici o parte a lui nu poate fi astfel; legătura raţiunii cu celelalte facultăţi reprezintă una dintre cele mai obscure părţi ale psihologiei sale.

O definiţie atît de abstractă ca aceasta nu ne va ajuta prea mult să înţelegem diferitele fenomene ale sufletului, iar Aristotel, conştient de acest lucru, purcede la construcţia unei evaluări mai concrete, una care specifică în modalitatea indicată mai sus principalele facultăţi ce se găsesc în suflet. El porneşte apoi la tratarea acestora în detaliu, pentru început a nutriţiei.

Nutriţia

Este o greşeală, afirmă el, de a se atribui creşterea fiinţelor vii doar simplei acţiuni a elementelor din care sînt alcătuite.[23] Chiar şi focul şi căldura sînt doar cauze auxiliare ale nutriţiei. în orice entitate naturală există „o limită şi un raport în creştere şi mărime" — o limită în mărime proprie oricărui animal din orice specie dată, un raport ce poate fi observat între părţile corpului său; iar această limită şi acest raport ţin de formă, nu de materie, de suflet, nu de corp. în realitate, nu focul sau căldura sînt cauzele creşterii, ci sufletul acţionează asupra substanţei fierbinţi din corp[24], care la rîndul ei produce o schimbare calitativă în hrană, în acelaşi mod în care cîrmaciul îşi mişcă mîna, care mişcă la rîndul ei cîrma şi prin aceasta dirijează nava. Sufletul e un mişcător nemişcat, substanţa fierbinte se mişcă fiind mişcată, hrana e pur şi simplu mişcată (adică modificată chimic).

S-a discutat dacă hrănirea e declanşată de „ceea ce e asemănător" sau „de ceea ce nu e asemănător". Aristotel rezolvă problema arătînd că hrănirea e asimilare, transformarea în asemănător a ceea ce nu era asemănător.

Scopul ultim al nutriţiei nu este menţinerea vieţii individuale, care e în în orice caz condamnată dispariţiei rapide, ci a speciei, singura prin care fiinţele vii se pot „împărtăşi din ceea ce e etern şi divin". Reproducerea e atribuită de Aristotel aceleiaşi facultăţi ca şi nutriţia; iar numele întreg al facultăţii primare şi minimale a sufletului este „facultatea de nutriţie şi reproducere".

Senzaţia

Senzaţia a fost tratată de majoritatea predecesorilor lui Aristotel drept un proces pasiv în esenţă, în care organele de simţ sînt modificate calitativ de către obiect. în opoziţie cu această concepţie, el accentuează ideea[25] că, dacă trebuie sa numim senzaţia o modificare, trebuie trasată o distincţie între două genuri de modificări. Senzaţia nu e o modificare de genul unei simple înlocuiri a unei stări

cu opusul ei, ci o modificare care e realizarea unei

potenţialităţi, năzuinţa unui lucru „spre sine şi spre act"[26] sau, în limbajul *Fizicii*[21], o împlinire[28]. Distincţia e întemeiată, dar nu ne duce prea departe. Construcţia unui zid este de asemenea o împlinire[29], iar distincţia dintre cele două genuri de modificări, deşi dezvăluie faptul că actul senzaţiei este acela pentru care organul de simţ şi facultatea senzaţiei există în permanenţă, nu dezvăluie natura categoric mentală, incorporală a actului. Aceasta apare mai bine în alt fragment[30] în care Aristotel accentuează diferenţa totală dintre modificarea fizică a plantelor sau a lucrurilor neînsufleţite prin calităţi sensibile şi procesul mental al senzaţiei produse în animale de aceleaşi calităţi. Şi apare încă mai evident în descrierea[31] senzaţiei drept o putere de discriminare datorită căreia se ajunge la actele de cogniţie superioare printr-o dezvoltare continuă. Nu se poate afirma însă că Aristotel susţine cu succes că noţiunea senzaţiei este o activitate mentală pură care nu are nimic comun cu aspectele fizice. El rămîne încă sub influenţa primilor materialişti. Unii gînditori au descris percepţia ca percepţie a asemănătorului de către asemănător, alţii ca percepţia neasemănătorului de către neasemănător. Ambele concepţii sînt de acord în presupunerea că percepţia este o modificare a corpului care percepe, indusă de un alt corp extern. Aristotel rezolvă problema în modul în care a rezolvat problemele similare despre nutriţie, descriind procesul ca pe unul în care lucrurile neasemănătoare devin asemănătoare, organul de simţ fiind asimilat obiectului. Mîna devine caldă, ochiul, colorat[32] şi — ar adăuga el — limba devine gustoasă, nasul, mirositor, urechea, sonoră. Percepţia se distinge de nutriţie prin faptul că în timp ce în cazul ultimei materia hranei e absorbită, prima e receptivă la forma fără materie.[33] Dacă această asimilare a organului cu obiectul are loc, ea nu explică faptul esenţial al percepţiei, acela că în cadrul acestei schimbări fizice survine ceva total diferit, înţelegerea de către minte a calităţii unui obiect. Doar dacă receptarea formei înseamnă *conştiinţa* formei, descrierea percepţiei este una verosimilă; iar descrierea organului ca *primind calitatea* prin forma obiectului său nu este relevantă. Expresia „receptivă la formă" conţine o ambiguitate fundamentală.

în evaluarea lui Aristotel asupra percepţiei există astfel o anumită confuzie între psihologie şi fiziologie. Pentru a urmări fiziologia sa mai în detaliu, concepţia lui este următoarea. Fiecare organ de simţ e sensibil la una sau mai multe mulţimi de calităţi ce se găsesc între extreme; de exemplu, ochiul e sensibil la culoare, care pentru Aristotel formează o serie în care fiecare element intennediar constă din culorile alb şi negru combinate într-o anumită proporţie. Pentru a fi sensibil la întreaga serie a acestor calităţi, organul trebuie el însuşi să fie caracterizat de un amestec al lor în care nici o culoare extremă nu predomină într-o prea mare măsură. Simţul este astfel o medie sau un raport. Pentru ca organul să poată fi afectat de un obiect exterior trebuie satisfăcute trei condiţii. (1) Schimbarea declanşată de

un obiect în mediu trebuie să aibă o anumită intehsitate; altfel, inerţia organului va împiedica afectarea. Aceasta este explicaţia de ce lucrurile foarte puţin colorate sau sunetele foarte slabe nu pot fii percepute separat, cu toate că atunci cînd formează părţi din obiecte mai rriari sau sunete mai puternice ele sînt percepute în mod potenţial în sensul că pot fi recunoscute prin gîndire ca fiind constituenţi ce se găsesc în obţectul perceput. Şi (2) raportul în care elementele contrare se află combinate într-un obiect trebuie să fie într-o anumită măsură diferit de raportul lor de combinare din organ. Astfel, mîna nu

percepe ca rece sau cald ceea ce are Aceeaşi temperatură cu ea. Totuşi (3) diferenţa dintre raporturi nu trebuie să fie prea mare. O anumită variaţie în raportul calităţilor contrare este ccjmpatibilă cu existenţa continuă a organului, dacă însă raportul e prea puternjic perturbat, organul e distrus.[34] Şi, întrucît pipăitul e simţul indispensabil, un exces al anumitor calităţi tactile — căldură, frig sau duritate[35] — va distţuge o dată cu organul şi animalul.[36]

I

Actualizarea percepţiei e în acelaşi timp actualizarea obiectului. Sunetul în act şi auzul în act sînt doar simple aspecte discerriabile ale unui singur eveniment. Separat de auzul în act nu există sunet în act, ci doar potenţial, în acelaşi timp, Aristotel se opune concepţiei anterioare că „nu există nici alb, nici negru, în afara actului vederii".[37] Sensul pe bare el îl dă trebuie să fie acela că dincolo de calităţile lor primare, obiectele au în absenţa subiecţilor ce le percep anumite calităţi definite în virtjutea cărora ele produc senzaţii atunci cînd subiecţii sînt prezenţi. Dar el nu Abordează dificultăţile generate de aceste „posibilităţi permanente ale senzaţiei".

Aristotel împarte obiectele percepţiei în trei clase.![38] Două dintre ele sînt percepute în mod direct — sensibilele specifice fiecâjrui simţ şi cele ce sînt comune tuturor[39], sau cel puţin văzului şi pipăitului.[40] în primul caz, eroarea e imposibilă sau în orice caz improbabilă. Lista îritreagă a sensibilelor comune recunoscute de Aristotel este — mişcarea şi repausul, numărul şi unitatea, forma, mărimea şi (am putea probabil adăuga) timpul.[41] Al treilea gen de obiect al percepţiei este acela care e perceput accidental ca un element simultan al unui „sensibil special"; dacă priveşti un obiect alb care e fiul lui Diares, în mod accidental îl percepi pe fiul luij Diares.

Există mai multe lucruri în studiul aristotelic al simţurilor speciale (particulare) şi al obiectelor lor care nu prezintă doar un interes istoric.[42] O temă care a atras atenţia în mod deosebit este structura organului şi a mediului — iar el susţine că pînă şi pipăitul angajează un mediu (carnea), organul pipăitului nefiind carnea, ci ceva „în interior".[43] în privinţa văzului, el îşi construieşte teoria pe baza faptelor observate (1) că ujn obiect aşezat deasupra ochiului nu e văzut (ceea ce arată că un mediu a necesar) şi (2) că în timp ce focul poate fi văzut şi pe lumină şi pe întuijieric, obiectele colorate neluminoase pot fi observate doar dacă sînt luminate.[44] El presupune de aceea că focul (ca şi corpurile cereşti) are o fojrţă pe care obiectele

neluminoase nu o au: aceea de „a face transparent în act ceea ce e transparent doar potenţial". Transparenţa potenţială e o caracteristică comună aerului, apei şi multor solide. Starea de transparenţă actuală într-un astfel de corp este lumina. Lumina nu e astfel o mişcare, ci o actualitate sau o stare; şi nu e produsă de o mişcare ci de o schimbare calitativă instantanee ce are loc într-un anumit mediu potenţial transparent. Aceasta este prima treaptă. A doua este cea în care un corp potenţial colorat acţionează — adică produce o schimbare calitativă ulterioară — asupra mediului devenit de acum cu adevărat transparent şi astfel devine în mod actual colorat şi produce văzul în act. Alexandru din Afrodisia, recunoscînd cele două stadii ce se găsesc în teoria aristotelică — producerea luminii şi cea a culorii — merge pînă într-acolo încît numeşte culoarea „un gen de lumină secundă". Focul şi corpurile cereşti sînt singurele lucruri care pot produce atît prima schimbare în mediu, cît şi pe a doua; ele pot fi văzute „în întuneric" doar întrucît ele transformă mai întîi întunericul în lumină.

Pînă acum transparenţa a figurat doar ca mediu extern, însă în *De sensu*[45], semnificaţia ei se extinde în două moduri. (1) Aristotel observă ca rezultat al

anumitor observaţii că adevăratul organ al văzului nu e suprafaţa exterioară a ochiului ci ceva în interiorul capului. Un mediu transparent trebuie de aceea să se extindă direct spre organul intern şi prin urmare cristalinul trebuie să fie compus dintr-o substanţă transparentă, apa. Şi (2) transparenţa e tratată acum ca şi cum ar fi prezentă într-un grad mai mare sau mai mic în toate corpurile fără nici o excepţie, iar culoarea e descrisă ca fiind limita transparentului *în corpuri* (adică în măsura în care transparentul e închis în corpuri în principiu opace), în timp ce lumina este actualitatea transparentului *în condiţia sa nelimitată,* adică în măsura în care există într-un mediu transparent ca aerul şi apa.

Sensus communis

Descrierea aristotelică a simţurilor speciale (particulare), deşi conţine raţionamente pătrunzătoare, e în mare măsură viciată de faptul de-a fi legată de o fizică şi de o fiziologie cam implauzibile. Trebuie să ne întoarcem la descrierea sa a percepţiei nespecializate, *sensus communis.* Expresia e rară la Aristotel[46], dar subsumează în mod satisfăcător o întreagă teorie, prevăzută a fi interpretată nu ca un alt simţ în afara celor cinci care ar înţelege un grup mult mai variat de obiecte, ci ca o natură comună intrinsecă tuturor celor cinci simţuri. Trebuie să concepem simţul ca o unică facultate care îndeplineşte anumite funcţii în virtutea naturii ei generice, însă în vederea anumitor scopuri ea se specializează în cele cinci simţuri şi îşi creează organe adaptate funcţiilor specifice.

Funcţiile în care operează facultatea perceptivă în acest mod nespecializat sînt următoarele:

(1) Percepţia „sensibilelor comune".[47]Toate acestea, după cum susţine Aristotel, sînt percepute prin intermediul mişcării, şi anume, al mişcării mentale pe care el o consideră (mai degrabă în mod obscur) ca fiind proporţionată conform obiectului. Sensibilele comune sînt accidentale faţă de cele speciale[48], exact în aceeaşi măsură în care sînt şi obiectele numite într-un limbaj tehnic „accidente"; însă el face o distincţie între cele două pe temeiul faptului că, în timp ce coincidenţa, să zicem, a albului cu dulcele sau cu fiul lui Diares este doar una ocazională, *fiecare* obiect — cel puţin al văzului şi al auzului — are mărime, formă, durată, fie că se află în mişcare sau repaus, fie că e unitar sau numărabil. Percepem sensibilele comune prin văz nu *qua* văz, ci în virtutea facultăţii generale perceptive care, dincolo de funcţiile sale specializate ale văzului, auzului etc, are şi o funcţie nespecializată relativă la calităţile comune tuturor obiectelor sensibile.

(2) Percepţia „sensibilelor accidentale". Aceasta este mai întîi ilustrată de percepţia prin care obiectul alb văzut este fiul lui Diares.[49] Dar mai tîrziu apare o distincţie.[50] Există (a) o astfel de percepţie a dulcelui prin văz atunci cînd cele două calităţi apar împreună (şi anume într-un obiect pe care l-am văzut şi gustat anterior dar pe care acum îl putem vedea doar) şi (b) o astfel de percepţie ca cea a fiului lui Cleon prin văz. în ambele cazuri psihologia modernă afirmă că memoria şi asociaţia sînt implicate la fel ca şi percepţia; cazurile diferă în privinţa complexităţii lucrului care e adus prin asociaţie de către stimulul percepţiei prezente. Atribuind sesizarea sensibilelor accidentale şi a celor comune percepţiei fără a recunoaşte în mod clar rolul jucat de asociaţie, Aristotel lasă neexplicată failibilitatea (deşi îi recunoaşte existenţa) unei asemenea percepţii ca fiind comparată cu cea a sensibilelor speciale.

(3) Percepţia pe care o percepem.[51] Aristotel se întreabă dacă percepem că vedem prin văz, sau prin alt simţ. (a) Dacă e vorba de alt simţ, atunci

(I) din moment ce ceea ce percepe vederea trebuie să perceapă şi culoarea care

e obiectul vederii, ar exista două simţuri care ar percepe culoarea; şi (II) trebuie fie să presupunem un al treilea simţ prin care percepem faptul că percepem că vedem şi aşa *ad infinitum,* fie să ajungem în cele din urmă la un simţ care se percepe pe sine însuşi; iar dacă acceptăm ultima variantă, ar trebui, de asemenea, să fi atribuit conştiinţă de sine simţului originar al vederii, (b) Pe de altă parte, dacă facem acest lucru, întrucît a percepe prin văz înseamnă a vedea, iar ceea ce e văzut este culoarea sau coloratul, ceea ce vede în mod originar trebuie să fie colorată. Aristotel rezolvă această dificultate prin aceea că (I) „a percepe prin vedere" e o expresie mai largă decît „a vedea"; noi percepem întunericul prin văz chiar dacă nu îl vedem; şi (II) ceea ce vede *este* într-un sens colorată, întrucît organul de simţ receptează obiectul sensibil fără materia sa, şi anume se modifică prin aceeaşi calitate

şi astfel percepţiile şi imaginile rămîn în organele de simţ după ce obiectele nu mai sînt prezente.

Răspunsul lui Aristotel e prin urmare acela că, datorită vederii, noi percepem că vedem, dar datorită vederii nu *qua* vedere, ci *qua* percepţie. Acesta este unul dintre cele mai vechi pasaje ale vreunui autor în care sînt discutate dificultăţile implicate în conceperea conştiinţei de sine.[52] Aristotel nu atribuie toată conştiinţa de sine unei singure facultăţi centrale. Cunoaşterea, percepţia, opinia şi raţionarea, chiar dacă în mod originar vizează obiecte, altele decît ele însele, fiecare dintre ele se concepe pe sine *în trecere.* In altă parte însă, această activitate reflexivă e prezentată ca fiind cea care dă valoare vieţii[53], iar viaţa divină e descrisă ca pură cunoaştere de sine, „gîndire a gîndirii".[54]

(4) Diferenţierea între obiectele a două simţuri.[55] Aceasta, susţine Aristotel, nu poate fi realizată de un singur simţ doar, nici de două care acţionează separat. Ea trebuie să fie rezultatul unei singure facultăţi care operează într-un singur moment — o unitate sintetică a apercepţiei[56], după cum a fost ea numită mai tîrziu. Aristotel sugerează că sinteza e rezultatul unei facultăţi care e una din punct de vedere al locului şi numărului, însă posedă diferenţe de aspect sau de operare. însă el arată că în timp ce un lucru poate fi potenţial negru şi alb, el nu poate fi în mod actual ambele în acelaşi timp şi, în mod asemănător, un singur simţ sau organ nu poate primi calitatea de-a fi alb şi dulce în acelaşi timp, care e o precondiţie necesară a diferenţierii lor. Şi el poate răspunde obiecţiei doar prin analogie, care e de fapt începutul unei direcţii şi sfîrşitul alteia.

în alt loc[57], el merge mai departe şi susţine că percepţia simultană a două calităţi, fie că sînt ale aceluiaşi gen (alb, negru) sau de genuri diferite (alb, dulce), implică operaţia unui *sensus communis.*

(5) Aristotel susţine că lipsa de activitate a *tuturor* simţurilor care are loc în timpul somnului nu poate fi o simplă coincidenţă, ci trebuie să se datoreze lipsei de activitate a facultăţii perceptive centrale din care ele sînt doar diferenţieri[58] — o lipsă de activitate căreia încearcă să îi găsească motivaţii[59] fiziologice şi totodată o cauză finală.[60]

Imaginaţia

Ajungem acum la o facultate care în concepţia lui Aristotel este un gen de produs auxiliar al senzaţiei, şi anume „imaginaţia".[61] Termenul (pavxaaicc este în sensul lui original apropiat de (paiveo0ai, „a apărea", şi înseamnă atît apariţia unui obiect, cît şi a unui act mental care este faţă de apariţie ceea ce este auzul faţă de sunet. Acestei utilizări îi corespund pasajele în care Aristotel vorbeşte despre (pavxaoîa ca activînd în prezenţa obiectului sensibil, ca şi atunci cînd o distinge de opinie, arătînd că dacă soarele pare să aibă diametru doar de un picior noi credem totuşi că el este mai mare decît

pămîntul locuit.[62] Asta echivalează aparent cu atribuirea activităţii de percepţie a sensibilelor comune lui (pocvxaoia, făcută la început senzaţiei. Iar această interpretare e confirmată de un pajsaj[63] în care el distinge între (pocvTccaia cu privire la sensibilele speciale, accidentele, şi sensibilele comune şi arată că dacă în primul caz (pavxocpia este infailibilă atît timp cît senzaţia e prezentă, în celelalte două ea este failibilă chiar în prezenţa senzaţiei. Aceasta echivalează cu punerea în sarcina imaginaţiei a activităţii de sesizare a accidentelor şi chiar a sensibilelor speciale, cît şi a celor comune; iar senzaţia va fi în mod corespunzător redusă la nivelul unei simple afectări pasive care trebuie interpretată de către (pavxaoia înainte de a ne da orice informaţie bună sau greşită despre obiecte.
Dar, în cea mai mare parte, Aristotel desţrie imaginaţia într-un mod ce nu implică o asemenea răsturnare a teoriei sale despre senzaţie; şi ar putea fi îndoielnic dacă pasajele avute în vedere nţiai înainte ar putea reprezenta concepţia intenţionată de el. De obicei (pavxoiaioc e descrisă ca operînd doar după ce obiectul sensibil nu mai e prezent. „Mişcarea sufletului prin corp", care constituie percepţia, declanşează o repercusiune atît în trup cît şi în suflet — deşi, în ce priveşte sufletul, pînă să!aibă loc reamintirea, efectul e potenţial, adică nu e o stare conştientă a minţii ci o modificare inconştientă a sa. într-un moment ulterior, datorită, de exjemplu, suprimării senzaţiei în somn, mişcarea devine actuală; adică se formează şi e prezentă o imagine asemănătoare cu senzaţia dar mult mai puţin; vie decît ea şi mult mai puţin demnă de a conduce la un fapt obiectiv; iar acesta este actul imaginării. Condiţia fiziologică a acestuia este că repercjusiunea în organul de simţ trebuie să fie transmisă, prin sînge, de către „spiritul înnăscut" către-organul de simţ central, inima.[64]
!
Principalele funcţii pe care le are (pocvx&aia în afară de interpretarea senzaţiei prezente sînt: j
(1) Formarea imaginilor ulterioare, dintrfe care Aristotel le remarcă atît pe cele pozitive, cît şi pe cele negative.[65] j
(2) Memoria. Aristotel începe[66] prin a evidenţia referinţa memoriei la trecut şi deduce de aici că ea este o funcţie a facultăţii prin care noi percepem timpul, adică a „facultăţii primare de percepţii", care e *sensus communis.* Memoria, adaugă el, e imposibilă fără o imagine.! Ea este prin urmare o funcţie a părţii din suflet căreia îi aparţine şi imaginaţi^. însă nu imaginea prezentă, ci evenimentul trecut este cel care e reamintit; cum e posibil acest lucru? Răspunsul lui Aristotel este acela că ceea ce i^ naştere în suflet prin percepţie este un fel de imagine sau impresie a lucrului! perceput, asemenea amprentei unui inel de sigiliu. Privind o imagine, noi pijitem spune că devenim conştienţi de originalul ei; şi e posibil şi invers, fiind conştient de o imagine să fii conştient de ea ca o imagine *a* ceva sau ca ceva ce ţine de *trecut.* Dacă aceste două condiţii sînt îndeplinite, nu a^em de-a face doar cu simpla imaginaţie, ci cu actul mai complex numit niemorie. Atît de apropiate sînt cele două operaţii, subliniază el, că este posibjil să avem o imagine-memorie

şi să presupunem prin urmare că ea e doar o imagine sau să avem doar o simplă imagine şi să presupunem că avem o imagine-memorie.
De la memorie, Aristotel trece la amintire[67], care se distinge atît de memoria actuală continuă, cît şi de reînvăţarea a ceea ce a fost complet uitat. Amintirea este actualizarea, cu efort sau fără, a memoriei care a devenit doar potenţială, adică a dispărut din conştiinţă. Principiul după care funcţionează reamintirea

este acela că mişcările lăsate în organele noastre de către percepţii tind să se succeadă într-o ordine regulată. Asocierea ideilor — şi pentru aceasta avem aici una dintre cele mai vechi formulări[68] — se face prin asemănare, prin contrarietate sau prin contiguitate ; reamintirea unui obiect tinde să fie urmată de reamintirea lucrurilor ce îi seamănă sau îi sînt contrare sau care au fost contigue în experienţa originară. Iar acest principiu, care operează în amintirea involuntară, este principiul conducător ce trebuie admis în amintirea voluntară. Aristotel ne dă o descriere detaliată a procesului reamintirii şi a rolului jucat în cadrul ei de simţul distanţării în timp.
(3) Visele.[69] Faptul că visele au conţinut senzorial, deşi simţurile sînt inactive în acel moment (căci el nu recunoaşte contribuţia senzaţiilor *prezente* la construcţia viselor) arată că — susţine Aristotel — visele sînt produsul imaginaţiei, adică sînt un produs auxiliar al senzaţiei precedente, în absenţa stimulului din exterior, mintea e mai liberă să ţină seama de imagini şi în acelaşi timp mult mai predispusă de a fi înşelată de ele, întrucît (a) nu are oportunitatea pe care o are în stare de veghe de a verifica un simţ prin altul şi (b) facultatea critică este suspendată datorită presiunii sîngelui asupra inimii, organul central al percepţiei. Astfel, noi luăm în somn în mod obişnuit imaginile drept percepţii şi acest lucru înseamnă a visa.
Aristotel adaugă teoriei sale o interesantă discuţie asupra *Divinaţiei în somn,* în care menţine un echilibru admirabil între credulitate şi scepticismul excesiv.
(4) Imaginaţia în relaţie cu dorinţa şi (5) imaginaţia în relaţie cu gîndirea vor fi cel mai bine tratate atunci cînd vom aborda dorinţa şi gîndirea.

Mişcarea

Cele patru funcţii principale recunoscute la început de Aristotel erau nutriţia, senzaţia, mişcarea, gîndirea.[70] Ajungem acum la a treia dintre ele.[71] E declanşată mişcarea de întregul suflet sau doar de o parte, iar dacă avem de-a face cu ultima situaţie, este vorba de o parte distinctă care nu are nici o altă funcţie? în mod clar ea nu se datorează facultăţii *nutritive,* deoarece e întotdeauna îndreptată spre un scop şi implică fie imaginaţia, fie dorinţa şi, pe lîngă asta, ea nici nu aparţine plantelor. Ea nu se datorează nici facultăţii *senzitive,* întrucît multe animale ce posedă senzaţie sînt imobile. Ea nu se

datorează nici *raţiunii,* întrucît raţiunea, chiar atunci cînd gîndeşte despre ceva care ar trebui evitat sau dimpotrivă urmărit, nu ne îndeamnă în mod necesar la evitare sau urmărire, şi cînd acţionează astfel, nu o face întotdeauna în mod efectiv; dorinţa pare să fie necesară în aceeaşi măsură. Ea nu se datorează nici doar dorinţei, întrucît oamenii stăpîniţi se supun raţiunii împotriva dorinţei.
Prima facie, prin urmare, cauzele mişcării sînt dorinţa[72]^ şi gîndirea practică (dacă putem socoti imaginaţia ca o formă de gîndire).[73] Insă gîndirea şi imaginaţia ne pun în mişcare numai dacă ele s-au pus pe ele însele mai întîi în mişcare prin obiectul dorinţei, astfel încît există cu adevărat doar o singură facultate care ne pune .în mişcare, şi anume aceea a dorinţei. Dorinţa însă este de două feluri, voinţă[74] sau dorinţă raţională, care doreşte binele şi pofta sau dorinţa iraţională, care doreşte binele aparent. Sau, pentru a exprima altfel antiteza, voinţa are în vedere binele viitor, pofta[75], plăcerea prezentă înţeleasă greşit ca plăcere absolută şi bine absolut. Putem distinge patru lucruri implicate în mişcarea animalelor[76] — (1) obiectul spre care se aspiră, care mişcă fără să fie mişcat, (2) facultatea dorinţei, care mişcă fiind mişcată, (3) animalul, care e mişcat, (4) organul corporal prin care dorinţa mişcă animalul, adică organul care, în timp ce el e în repaus (fiind „mişcat" de dorinţă doar în sensul de-a fi calitativ schimbat), mişcă părţile adiacente prin împingere sau tragere. Aristotel

ilustrează aceasta prin acţiunea articulaţiilor, în care una dintre suprafeţele contigue este în repaus, cealaltă în mişcare de rotaţie, adică în acelaşi timp trasă şi împinsă[77]; însă organul ultim care iniţiază mişcarea este inima, care e pivotul întregului corp, punctul în care corpul e pus în mişcare de către suflet.*
Dorinţa este astfel cauza mişcării. Ea presupune însă imaginarea binelui sau a plăcerii ce trebuie atinse — imaginare ce poate fi calculatoare (adică deliberatoare) sau pur şi simplu senzitivă.[79] în ultimul caz, animalul acţionează pe baza „imaginaţiei" vagi imediat ce îi apare (şi chiar şi animalele inferioare au în acest sens imaginaţie şi dorinţă); în primul caz, bunurile imaginate sînt comparate unul cu altul. Există trei posibilităţi: (1) acţiune iraţională din poftă, (2) predominare alternativă a poftei asupra voinţei şi a voinţei asupra poftei (adică lipsă de cumpătare[80]), (3) acţiune generată de dorinţa „în mod firesc mai înaltă", şi anume voinţa.[81]
Prin urmare, dorinţa şi mişcarea corporală pot fi considerate efecte secundare ale senzaţiei. Cele patru facultăţi principale sînt astfel reduse la t_{re}i — nutriţia, senzaţia, gîndirea. Ne îndreptăm acum spre ultima.[82]

Gîndirea

Gîndirea este receptivă la forma inteligibilă după cum simţul era la cea sensibilă.[83] Ea nu trebuie să aibă o formă pozitivă a ei proprie, deoarece aceasta ar împiedica-o să fie asimilată obiectului ei; singura sa natură este

aceea că e o capacitate; ea nu are actualitate înainte de a gîndi. Trebuie de aceea să fie total independentă de corp; dacă nu ar fi, ar avea o calitate particulară înainte de a gîndi în mod actual. Ea e facultatea prin care noi cuprindem[84] esenţa, în timp ce simţul este cea prin care noi cuprindem esenţa-întrupată-în-materie.
Două obiecţii pot fi ridicate în privinţa acestei descrieri. (1) Dacă raţiunea nu are nimic comun cu nici unul dintre obiectele sale, cum poate ea cunoaşte — cunoaşterea fiind un mod de-a acţiona asupra a ceva? (2) Dacă raţiunea e ea însăşi cognoscibilă, atunci (a) dacă e astfel prin propria sa natură, iar cognoscibilul este unul singur în specie, celelalte lucruri ce sînt cunoscute trebuie să fie cunoscute datorită unui amestec cu raţiunea; în timp ce (b) dacă *nu* e cognoscibilă prin propria sa natură specifică, ea trebuie să posede un amestec de calitate ce face ca celelalte lucruri să fie cognoscibile. Aristotel rezolvă prima dificultate ca şi pe cealaltă, asemănătoare, cu privire la nutriţie şi senzaţie, afirmînd că raţiunea e pentru început doar potenţial identică cu obiectele ei (precum ceara conţine doar potenţial ceea ce va fi imprimat mai tîrziu în ea) şi devine una cu obiectele sale doar în procesul cunoaşterii lor. Pe cea de-a doua o rezolvă acceptînd într-un sens a doua posibilitate — afirmînd că mintea *este* cognoscibilă în acelaşi mod ca şi obiectele sale. In cunoaşterea formelor imateriale mintea e unită cu obiectul ei; mintea în întregime e umplută cu întregul obiect, nemaiexistînd nimic în obiect pe care să nu-l poată cuprinde şi nici o parte a minţii care să nu fie ocupată cu obiectul; astfel, cunoscîndu-şi obiectul, mintea se cunoaşte pe sine. Mintea are atunci în sine aceeaşi calitate ce face ca alte lucruri să fie cognoscibile, aceasta nu e însă un adaos străin ci chiar calitatea de a fi formă fără a fi materie, care e natura esenţială a minţii. Putem astfel respinge prima posibilitate. Lucrurile exterioare nu au nici un fel de minte în ele, deoarece sînt lucruri concrete în care formele sînt prezente doar în mod implicit, iar mintea este identică potenţial doar cu forme pure.
Gîndirea se divide în două modalităţi principale.[85] Există (1) gîndirea a ceea ce este nedivizat, unde Aristotel include (a) ceea ce e *în mod actual nedivizat în cantitate* deşi e divizibil, adică o mărime în care am putea distinge părţi dacă am alege. Pînă ce nu am ales, acestea sînt cuprinse printr-un singur act al minţii,

într-un timp nedivizat, deşi divizibil, (b) Ceea ce e *indivizibil în felul său,* o *infima species,* e de asemenea cuprins într-un timp nedivizat şi printr-un act nedivizat al sufletului, (c) Ceea ce e *indivizibil în mărime,* de exemplu un punct, e cunoscut printr-un act de negaţie. Un punct e cunoscut pur şi simplu ca ceva ce nu are nici lungime, nici lăţime, nici adîncime, o linie ca ceea ce nu are nici lăţime, nici adîncime, o clipă ca ceva ce nu are durată etc. De cuprinderea unor astfel de obiecte nedivizate — ceea ce am putea numi intuiţie directă — se distinge (2) celălalt tip de cunoaştere, judecata, care uneşte două concepte şi în acelaşi timp analizează un întreg dat în cele două elemente ale sale de subiect şi atribut. Şi ca în

cazul simţului, unde aveam distincţia dintre percepţia infailibilă a sensibilelor speciale şi percepţia failibilă a sensibilelor comune şi a accidentelor, Aristotel subliniază că, în timp ce judecata e failibilă, intuiţia directă — cuprinderea esenţei unui singur obiect — nu este.

Aristotel purcede la a arăta în ce fel raţiunea e legată de imaginaţie.[86] Un gînd nu este o imagine, dar noi nu putem gîndi fără imagini.[87] Mai precis, „facultatea gîndirii gîndeşte formele *în* imagini".[88] O imagine e o ocurenţă mentală particulară, în aceeaşi măsură în care e şi o senzaţie; *gîndirea* apare mai întîi atunci cînd mintea discerne un punct de identitate între două sau mai multe imagini.[89] Dar, chiar şi atunci cînd e prins un astfel de universal, teoria aristotelică afirmă că imaginaţia e încă necesară minţii. „Sufletul nu gîndeşte *niciodată* în lipsa oricărei imagini." Ca şi în demonstraţia geometrică, deşi nu ne folosim de mărimea particulară a triunghiului, noi desenăm unul de o anumită mărime; la fel şi în cazul gîndirii în general, dacă ne gîndim la ceva noncantitativ, noi ne imaginăm totuşi ceva cantitativ, iar dacă obiectul nostru e ceva cantitativ dar nedefinit, noi ni-l imaginăm ca pe o cantitate definită. Nimic nu poate fi gîndit fără o legătură cu un *continuum* şi nimic, oricît ar fi de atemporal, nu poate fi gîndit în afara legăturii cu timpul.[90] Aristotel pare să se situeze aici pe o poziţie opusă concepţiei lui Platon, exprimată prin construcţia Liniei Divizate[91], aceea că în timp ce gîndirea ştiinţifică are nevoie de ajutorul închipuirilor, gîndirea filozofică are de-a face doar cu formele pure fără nici un astfel de ajutor. Aristotel susţine că folosirea imaginilor e preţul pe care raţiunea trebuie să-l plătească pentru asocierea ei cu facultăţile mentale inferioare.

Raţiunea[92] activă şi pasivă[93]

Trebuie în cele din urmă să luăm în considerare punctul culminant al psihologiei aristotelice. „Deoarece", susţine el[94], „după cum în tot ce există în natură se află pe de o parte ceva ca materie pentru fiecare gen — iar ea este tocmai ceea ce există ca potentă a tuturor care aparţin unui gen — iar de altă parte, există un al doilea factor cauzal şi creator prin care se săvîrşesc toate, precum se comportă arta faţă de materialul ei, e necesar ca şi în suflet să fiinţeze aceste diferenţe."[95]

Două aspecte trebuie evidenţiate aici. (1) Distincţia dintre raţiunea activă şi cea pasivă se face în interiorul sufletului.[96] Acest lucru e inevitabil pentru orice interpretare care identifică raţiunea activă cu o raţiune divină care s-ar găsi în întregime în afara fiinţei individului uman. Ea nu e inevitabilă pentru concepţia conform căreia raţiunea activă e o raţiune divină imanentă sufletelor umane. Principala dificultate la care este expusă o asemenea concepţie este aceea că singurul fragment în care Aristotel tratază natura divină — Cartea A a *Metafizicii* — dă o descriere a lui Dumnezeu într-un limbaj ce nu sugerează imanenţa. (2) Raţiunea

activă nu e o raţiune care creează din nimic. Ea lucrează pe un material dat, pe care-l trece din potenţialitate în actualitate.[97] Ce vrea el să spună prin acest lucru trebuie să deducem din cele ce urmează: „Există un intelect", afirmă Aristotel, „de aşa natură încît să devină toate, iar un altul, prin care se îndeplinesc toate."[98] Prima dintre aceste două propoziţii trimite la acţiunea obişnuită a înţelegerii.[99] După cum facultatea senzitivă devine obiectele sale în sensul că forma lor este transmisă subiectului sensibil şi devine pentru moment întreaga natură a subiectului sensibil, la fel raţiunea devine identică în cunoaştere cu obiectele sale. Actul înţelegerii este atribuit, prin urmare, raţiunii pasive. Ce rol e atribuit atunci raţiunii active? In ce sens duce ea la îndeplinire toate lucrurile ? Arta îşi creează obiectele modelînd materialul din ele. Iar dacă analogia ar fi justă, rolul raţiunii active ar trebui să fie acela de a face ca raţiunea pasivă să devină obiectele sale prin înţelegerea lor. Trebuie să vedem aici un exemplu al principiului general aristotelic conform căruia „pentru a trece de la un lucru potenţial la un lucru actual este nevoie totdeauna de un lucru care există deja în act".[100] Este evident că vom cunoaşte lucruri pe care,, în sens curent, nu le-am cunoscut anterior. Aristotel se întreabă astfel cum poate avea loc acest lucru. Implică oare această tranziţie de la o cunoaştere potenţială la una actuală că există ceva în noi care cunoaşte deja în act, vreun element care e separat de conştiinţa noastră obişnuită, astfel încît noi nu sîntem conştienţi de această cunoaştere preexistentă, dar care e cu toate acestea într-o comunicare cu conştiinţa obişnuită sau cu raţiunea pasivă şi o. conduce pe aceasta la cunoaştere? Iar cînd Aristotel se referă[101] la momentele în care putem trai o viaţă ca aceea a lui Dumnezeu, el se va fi gîndit (în această interpretare) la momentele în care separarea dintre raţiunea activă şi cea pasivă e înlăturată şi noi devenim conştienţi de unitatea noastră cu principiul a cărui cunoaştere e întotdeauna actuală şi completă.

Pe linia acestui mod de a gîndi raţiunea activă acţionează asupra celei pasive, care e un fel de material plastic în care prima imprimă formele obiectelor cognoscibile. Dar în aceeaşi frază Aristotel introduce un alt mod de gîndire, ce pare sugerat de utilizarea soarelui ca simbol pentru Ideea Binelui la Platon.[102] Prima raţiune e analoagă materiei devenind toate lucrurile, cealaltă e analoagă cauzei eficiente prin care se îndeplinesc toate lucrurile, în modalitatea unei stări pozitive asemenea luminii; căci, într-un anumit sens, lumina face culorile existente doar potenţial să devină culori ce există în mod actual. Anumite condiţii ale culorii sînt prezente şi în întuneric, dar pentru a avea culori văzute în mod actual mai e necesară încă o condiţie, şi anume lumina; raţiunea activă e faţă de inteligibil aşa cum e lumina faţă de ceea ce e vizibil. Analogia cu lumina nu trebuie accentuată prea mult. Raţiunea activă nu e un mediu între raţiunea pasivă şi obiectul ei; în concepţia aristotelică, cunoaşterea e o relaţie directă, nu una mediată. Deşi nu e un mediu, raţiunea activă e un al treilea lucru, pe lîngă raţiunea

pasivă şi obiect, de care trebuie să ţinem cont dacă vrem să înţelegem faptul cunoaşterii, după cum lumina e un al treilea lucru, separat de ochi şi de obiect, de care trebuie să ţinem seama dacă vrem să înţelegem faptul vederii. Lumina e condiţia unui mediu care a devenit transparent în mod actual prin prezenţa unei surse de lumină[103], iar datorită actualizării e posibil ca ochiul care *poate* vedea *să vadă* în mod actual, iar pentru obiectul vizibil să fie văzut în mod actual. în chip asemănător, că raţiunea activă cunoaşte deja toate obiectele inteligibile face posibil ca raţiunea pasivă, care în sine e o potenţialitate, să cunoască în mod actual, şi ca lucrul ce poate fi cunoscut să fie cunoscut în mod actual.

,

„Iar acest intelect (activ)", continuă Aristotel, „este separat, neafectabil şi neamestecat, fiind" (adică pentru că este) „prin natura sa act, « activitate reală ». Căci totdeauna factorul activ este superior celui pasiv şi totodată principiul dominant asupra materiei."[104] înţelesul cuvîntului „separat" trebuie luat aici din apariţia ulterioară a expresiei „atunci cînd a fost separat". Ea semnifică faptul că raţiunea activă, unită pentru o vreme cu cea pasivă, poate fi separată de ea; iar referirea e clară la distrugerea celei din urmă în cazul morţii şi la supravieţuirea primului. în alt loc, Aristotel vorbeşte despre „raţiune" doar ca supravieţuind morţii, dar acela e un loc în care distincţia dintre raţiunea activă şi cea pasivă nu e avută în vedere; atunci cînd ea *e* prezentă el se gîndeşte în mod evident la raţiunea pasivă ca fiind, asemenea simţului şi imaginaţiei, o parte integrantă a sufletului, care e actualitatea unui corp anume şi nu-i poate supravieţui. Celelalte expresii folosite în această frază pentru raţiunea activă accentuează faptul că e total independentă de corp şi că nu posedă potenţialităţi nerealizate dar cunoaşte totdeauna ceea ce cunoaşte mereu.

„Există identitate", continuă Aristotel, „între ştiinţa în act şi obiectul ei. în schimb, cea virtuală este anterioară în timp în fiecare individ, dar considerată în general nu este anterioară în timp. Totuşi cîteodată gîndeşte, iar altă dată nu gîndeşte." Am văzut mai sus că într-un anumit sens raţiunea activă este „în suflet", dar noi nu sîntem conştienţi de el sau sîntem doar în momentele de iluminare; astfel, într-un anumit sens în individ cunoaşterea potenţială preceda cunoaşterea actuală. însă „pe ansamblu", nu e aşa; raţiunea activă cunoaşte în mod actual pe cînd raţiunea pasivă cunoaşte doar potenţial pînă în acel moment. Apare evident că raţiunea activă, cu toate că se găseşte în suflet, trece dincolo de individ; putem presupune cu îndreptăţire că, pentru Aristotel, ea este identică în toţi indivizii.

„însă separat fiind, el este numai ceea ce în realitate este, şi numai ca atare este el nemuritor şi veşnic. Noi nu avem memorie cu intelectul activ, deoarece el este neafectabil, pe cînd intelectul afectabil pasiv este pieritor şi fără el fiinţa gînditoare nu cugetă nimic."[105] Deşi raţiunea activă este întotdeauna neafectabilă şi neamestecată, e implicată ideea că natura ei adevărată e obscură în timpul asocierii ei cu corpul, dar că există în starea ei pură

atunci cînd asocierea e ruptă. Implică acest lucru că raţiunea lipsită de trup este conştientă, după cum cea din trup nu este, de întreaga întindere a cunoaşterii sale ?

Remarca surprinzătoare — „noi nu ne reamintim" — primeşte o clarificare într-un fragment anterior din carte, în care Aristotel vorbeşte de influenţa bătrîneţii asupra vieţii mentale.[106] „Gîndirea şi reflectarea[107] se ofilesc din cauza ruinării înăuntru a unui organ oarecare, dar în sine el «intelectul » este neafectabil. în schimb discernerea[108], ca şi iubirea sau ura nu sînt afecte ale «intelectului», ci ale corpului care-l posedă, în măsura în care le posedă. De aceea cînd acesta se distruge, nu mai are nici memorie, nici iubire. Aceste două însuşiri nu erau ale intelectului, ci ale întregului compus care a pierit. De bună seamă, intelectul e ceva mai aproape de divin şi nesupus afecţiunii."[109] în lumina acestui pasaj, e limpede că pentru Aristotel memoria nu supravieţuieşte morţii. Motivul este că (1) raţiunea activă este neafectabilă; ea nu e impresionată de circumstanţele vieţii; cunoaşterea ei nu prezintă urme temporale sau de circumstanţă: pe cînd (2) raţiunea pasivă care e impresionată de circumstanţe s-a distrus o dată cu moartea individului.

Ultimele afirmaţii ale capitolului pot primi o multitudine de interpretări, şi anume :

(1) „şi fără raţiune pasivă, raţiunea activă nu poate cunoaşte nimic."

(2) „şi fără raţiune activă, raţiunea pasivă nu poate cunoaşte nimic."
(3) „şi fără raţiune pasivă nu e cu putinţă cunoaşterea."
(4) „şi fără raţiune activă nu e cu putinţă cunoaşterea."
Se poate vedea cu uşurinţă că în nici una din aceste interpretări, aceste cuvinte nu constituie o motivaţie pentru faptul că „noi nu avem memorie". Ele pur şi simplu rezumă ideile capitolului afirmînd „şi fără de raţiune activă nu e cu putinţă cunoaşterea".
Alexandru identifică raţiunea activă cu Dumnezeu, iar această concepţie e adoptată de Zabarella, al cărui argument[110] poate fi rezumat după cum urmează: „Raţiunea activă apare cu evidenţă ca existînd în întregime separată de materie."[111] în *Metafizica* A, singurul loc în care Aristotel discută în mod intenţionat ce fel de forme pure imateriale există, singurele astfel de fornie pe care el le recunoaşte sînt Dumnezeu şi inteligenţele. Raţiunea activă nu poate fi nici una dintre aceste fiinţe inferioare (inteligenţele), căci acestea au aparent singura funcţie de a mişca sferele ce le corespund. Raţiunea activă trebuie prin urmare să fie Dumnezeu, care, fiind „inteligibilul originar"[112], este sursa inteligibilităţii în toate celelalte inteligibile. Dumnezeu, ca raţiune activă, este prin urmare cel care face ca obiectul potenţial al cunoaşterii să devină un obiect actual al cunoaşterii şi, în acelaşi timp, dă posibilitate raţiunii pasive, care în sine are doar potenţialitatea cunoaşterii, să cunoască în mod actual, la fel cum lumina soarelui face ca

vizibilul potenţial să devină vizibil actual iar ochiul văzător potenţial să poată vedea în mod actual.
Părerea lui Zabarella e în orice clipă demnă de a fi luată în considerare cu mare atenţie. Dar ar putea părea că în zelul său de a găsi o corespondenţă perfectă între *De anima* şi *Metafizica,* el a încercat o interpretare oarecum nenaturală în ceea ce o priveşte pe prima. Raţiunea activă apare acolo în mod clar ca existînd în sufletul uman. Iar xmpicrtoţ, pe care el îl înţelege ca „separat", probabil înseamnă „separabil"; modalitatea de fiinţare a raţiunii active în timpul vieţii unui individ pare să contrasteze cu starea sa atunci cînd există %copro"0eic;, după moartea individului. Pe deasupra, e greu de presupus, asemenea lui Zabarella, că în caracterul ei de vorjiov mai curînd decît în cel de voGSv ea este reprezentată ca făcînd posibilă cunoaşterea individuală.
O reprezentare a lui Dumnezeu în *De anima* ca imanent în individ nu ar fi în mod necesar incompatibilă cu reprezentarea Sa din *Metafizica* drept transcendent. Dar o descriere a Sa ca fiind posesorul întregii noastre cunoaşteri înainte ca noi s-o avem şi dezvăluindu-ne-o nouă ar fi incompatibilă cu prezentarea din Cartea A ca fiind Cel care Se cunoaşte doar pe Sine. Este posibil ca cele două cărţi să reprezinte modalităţi divergente ale gîndirii aristotelice despre divinitate. Dar nu e necesar să presupunem acest lucru. Nu există de fapt nici o menţionare a lui Dumnezeu în acest fragment din *De anima* şi, deşi activitatea continuă a gîndirii ce apare aici este într-un fel asemănătoare cu cea atribuită lui Dumnezeu în *Metafizica,* Aristotel probabil nu le identifică pe cele două. E mult mai probabil ca el să fi crezut într-o ierarhie extinsă continuu de la fiinţele inferioare, cele mai scufundate în materie, pînă la om, corpurile cereşti, inteligenţele şi Dumnezeu, raţiunea activă din om fiind unul dintre membrii superiori ai acestei ierarhii, dar aflîndu-se într-o poziţie inferioară faţă de alţii, ca şi faţă de Dumnezeu. Aceasta este interpretarea din *De anima* la care trimite doctrina pur deistă din *Metafizica.*[113]

Note

1 „Esenţa" (în engl.) *(n. ti).*
2 „Atributele sufletului" (în engl.) după cum specifică în note şi trad. rom. a tratatului. Folosim mai jos trad. rom. de N. I. Ştefănescu *(n. ti).*

3 *De An.* 402a7.
4 4O2alO-b8.
5 414a2-4, 415a3-6,435al2.
6 Beare, *Greek Theories of'Elementary Cognition,* 230 ş. urm. Cf. *De An.* 429a2.
7 Spusele lui Hamlet „simţ, sigur că ai, altfel nu ai putea să te mişti" (iii.4.71), probabil trimit la Aristotel (G. G. Greenwood în *Class. Rev.,* xvii. 463 ş. urm.).
8 413a22-27, 414a29-415al2.
9 *Well-being,* termen folosit de Ross pentru traducerea conceptului grec de et>5aiuovia *(n. t).*
10 **III. 1**2, **13; *De sensu,* 436bl0-437al7; *Met.*** 980a2l-b25.

11 403a3-5.
12 403a5-bl9, 412b6-9, 413a4-9.
13 407b24.
14 ***G.A.* 736b28.**
15 430a22; Cf. indicaţiilor din 413a4-7, b24-27.
16 De exemplu, 429b6, 430a3.
17 429a27, 432a2.
18 411a26ş. urm.
19 432b5, 433a22-25, b28.
20 jtpoaipeoiţ, „alegere deliberată", „decizie", „opţiune" *(n. ti).*
21 *E.N.* 1139b4.
22 Aristotel arată în altă parte (415b7-28) că sufletul nu e numai actualitate şi cauza formală a corpului ci (conform principiului general al identităţii dintre cauzele formală, finală şi eficientă) e şi cauza lui finală şi cea eficientă a tuturor schimbărilor pe care el le provoacă, fie ele de loc, de calitate sau de mărime.
23 II. 4.
24 Cf. cap. III, n. 160.
25 II.5.
26 417b6, 16.
27 246b2, 247b2.
28 în engl. *perfecting;* în trad. rom. a lui N. I. Barbu a *Fizicii* apar termenii „împlinire", „terminare" *in. t).*
29 246al8-20.
30 424a32-bl8.
31 a5, *432a|6; An.Post.* 99b35 ş. urm.
32 425b22.
33 424al8.
34 424a2-l0, 26-bl, 426a27-b8, 429a29-b3, 435a21.
35 De ce nu şi moliciunea?
36 435b7-l9.
37 425b25-426a27; *Cat.* 7b35-8al2; Me/. 1010b3l-l011a2. Cf. p.156 ş. urm.
38 II. 6.
39 418alO.
40 *De sensu, 442b5-7.*
41 418al7, 425al5;£>e *sensu, 437a9, 442b5; De Mem.* 450a9, 451al7. Cf. *De An.* 433b7.
42 *11.7-l1; De sensu,* 3-5.
43 422bl9-23,34-423al7, 423bl-26.
44 Chiar şi la obiectele fosforescente „culoarea lor proprie" nu poate fi văzută în întuneric, 419a2-6.
45 438al2-l6, b5-l6, 439a2l-bl4.
46 E de găsit la 425a27; *De Mem.* 450al0; *P. A.* 686a31; cf. *DeMem.* 455al5.
47 418al0-20, 425al3-bll, 428b22-30; DesensH, 442b4-l0; DeMem. 450a9-l2, 451al6, 452b7-l3.
48 425al5.
49 418a21.
50 425a2-b4.
51 425al2-25; *De somno,* 455al2-l7; cf. 429b26-29, 430a2-9 asupra cunoaşterii de sine a

raţiunii.
52 Cf. Platon, *Charmide,* 168d, e.

53 *E.N.* 1170a25-bl0.
54 *Met.* 1074b34. în traducerea lui Şt. Bezdechi. în engleză, *knowing of knowing,* „cunoaştere a cunoaşterii"(«. *t).*
55 426bl2-427al4.
56 în terminologie kantiană *(n. t.).*
57 *Desensu,* 447bl7-448al9, 448bl7-449a20.
58 *Desomno,* 454b25-27, 455a20-bl3.
59 455b28-458a25.
60 455bl4-28.
61 427b27-429a9. în trad. rom. (N. I. Ştefănescu) a lucrării *De anima,* termenii sînt „reprezentare", „imaginaţie", „contemplare", primul fiind cel mai des folosit (n. *t).*
62 428a24-b9; *De insomniis,* 458b28, 460b3-27.
63 428bl8-30.
64 *De insomniis,* 495b7, 461a3-8, 25-bl5; P. *A.* 659bl7-l9; *G. A.* 744a3. Pentru motivele lui Aristotel de a privi inima, şi nu creierul ca organ de simţ central, cf. *De somno,* 458al5; *De Iuv.* 467b28 ş. urm.; *De vita* 469a4-23; *DeResp.* 478b33 ş. urm.; *P. A.* 666al4 ş. urm.; *G. A.* 781a20 ş. urm. în această privinţă el a fost reacţionar, iar greşeala sa a frînat cunoaşterea timp de secole.
65 *De insomniis,* 459b5 ş. urm.
66 *De Mem.* I. Asupra teoriei aristotelice a memoriei şi reamintirii, cf. Bergmann în *Arch.f. Gesch. d. Phil.* VIII. 342-352.
67 *De Mem. 2.* „Amintire" sau „reamintire" *(n.* ?.).
68 Aristotel e într-o oarecare măsură anticipat de Platon în *Phaidon* 73d-74a.
69 *De insomniis* 1—3.
70 413a23,bll-l3.
71 III.9.
72 Sau „năzuinţa" în trad. rom. (N. I. Ştefănescu) — (n. *t.).*
73 III. 10.
74 în engl. *wish,* specie de dorinţă, şi anume cea raţională *(n. t.).*
75 în engl. *appetite.* în trad. rom., „apetitivul"(n. ?.).
76 Cf. analizei nutriţiei, 416b20-29.
77 *Phys.* 244a2 ; *M.A.* 698al4-b7.
78 *P.A.* 665alO-l5.
79 433b29,434a5-l0.
80 Mai corect, în limbajul *Eticii* stăpînirea de sine şi lipsa de stăpînire alternează.
81 434al2-l5.
82 III.3-8.
83 III.4.
84 *Apprehension* (engl.), „cuprindere" sau „înţelegere" *(n. t.).*
85 III.6.
86 III.7, 8.
87 427bl4-l6, 431al6, 432a7-l4; *De Mem.* 449b31.
88 431b2. în trad. rom.: „sufletul intelectiv « practic » gîndeşte deci formele prin imagini" («. ?.).
89 434a9, cf. *An. Post.* 100a4-l6; *Met.* 980b28-981al2.
90 *De Mem.* 449b30-450a9.
91 *Republica 5|Qb-5UA.*
92 în terminologia aristotelică se utilizează expresiile „intelect activ şi intelect pasiv". D. Ross foloseşte pentru *voxic, reason,* motiv pentru care am adoptat termenul

„raţiune", echivalent în acest subcapitol cu „intelect", independent de orice conotaţie kantiană *(n. t.).*
93 Aristotel vorbeşte de „raţiune pasivă" dar nu foloseşte expresia „raţiune activă".
94 III. 5.
95 Trad. rom. (N. I. Ştefănescu) — («. *t).*
96 ev tfj yuxfi puţin probabil să aibă sensul de „în cazul sufletului". Şi o unire temporară a celor două raţiuni într-o singură personalitate e implicată de xcopicrueiq 1.22. La fel, afirmă Teofrast (ap. *Them.* 108,23) ueiictov yâp rccoţ 6 VOÎJI; EK *ie xov>* icoiTyn.Koî) rai toii 5wâuei.
97 în acelaşi mod descrie Teofrast votiţ-ul activ ca 6 KVVCOV, ceea ce activează vovţ-ul pasiv (ap. *Prisc.* 29,14, ap. *Them.* 108, 24).
98 Trad. rom. de Şt. Bezdechi. Şi aici vom găsi traduce ea termenului vouq prin „intelect", tradus de Ross prin *reason.* Vezi n. 92, p. 149 *(n. t.).*
99 Vezin. 92, p. 149 *(n.t).*

100 *Met.* 1049b24. Trad. Şt. Bezdechi *(n. t).*
101 *Met.* 1072bl4, 24;£.iV. 1177b26-l178a8, 1178bl8-32.
102 *Republica* 507b-509d.
103 418bl2.
104 Trad. rom. *Separable,* „separabil" e tradus aici prin „separat" («. *t).*
105 Trad. rom. (n. *t).*
106 408b24-30.
107 în trad. engl. *intuitive thought and contemplation (n. t.).*
108 în trad. engl. *reasoning (n. t.).*
109 Trad. rom.
110 *De reb. nat.,* „De mente agente", capitolele 12,13.
111 *De An.* 430al7.
112 *Met.* 1072a26-32.
113 Abordări bune ale variatelor interpretări pot fi găsite în ediţia lui Hicks din *De anima,* lxiv-lxix; Adamson, *DevelopmentofGr. Phil.* p. 249-254; Webb, *Studies in the Hist. of Nat. Theol.* p. 264-273; Kurfess, *Zur Gesch. d. Erklărung d. arist. Lehre vom sog. vovq* rcovnTiKoi; u. 7ta8r|TiK6<;.

Capitolul VI

METAFIZICA

Raţiunea care l-a inspirat pe Aristotel de-a lungul *Metafizicii* este dorinţa de a dobîndi acea formă de cunoaştere care e cea mai demnă de a purta numele de înţelepciune. Dorinţa de a cunoaşte, subliniază el, este înnăscută omului. Ea se observă la cel mai de jos nivel în plăcerea pe care ne-o dă folosirea simţurilor. Prima treaptă deasupra acesteia în direcţia desăvîrşirii cunoaşterii este cea implicată în folosirea memoriei, care ne distinge de animalele inferioare. Următoarea treaptă — şi una la care numai omul ajunge — este „experienţa", din care prin unificarea mai multor amintiri asupra unui acelaşi gen de obiect (de exemplu asupra a ceea ce i-a ajutat pe Callias, pe Socrate şi pe alţii cînd au suferit de o anumită boală) obţinem, fără a-i cunoaşte raţiunile, o regulă a practicii. O treaptă mai sus este „arta", cunoaşterea regulilor practice care se bazează pe principii generale. ' Deasupra tuturor stă „ştiinţa", cunoaşterea pură a cauzelor; aceasta este cea | mai înaltă cunoaştere pentru că nu este, ca arta, limitată în interesul său de ‘către obţinerea unei finalităţi de ordin practic, ci e cunoaştere de dragul ' cunoaşterii. Acesta este ultimul şi cel mai înalt produs al civilizaţiei.[1]

„înţelepciunea" nu trebuie să fie doar ştiinţă sau cunoaştere a cauzelor, ci cunoaştere a cauzelor prime şi a celor mai universale. Căci aceasta satisface complet criteriul înţelepciunii pe care ar trebui să-l folosim în mod natural. Ea este cea mai cuprinzătoare cunoaştere; cunoaşterea despre ceea ce este cel mai greu de cunoscut, din moment ce obiectele ei, fiind cele mai universale, sînt cele mai îndepărtate de simţuri; cea mai exactă cunoaştere, din moment ce obiectele ei sînt cele mai abstracte, cele mai puţin complexe; cea mai instructivă; cea mai suficientă sieşi sau independentă; şi cea mai plină de autoritate, din moment ce va fi *inter alia* cunoaştere a cauzei finale a tuturor lucrurilor. Filozofia se naşte din mirarea primară şi se mişcă în direcţia abolirii ei, în direcţia înţelegerii lumii în totalitate, în aşa fel încît să nu mai existe nici o mirare faţă de lucruri aşa cum se prezintă ele.[2]

Aristotel a enumerat în *Fizica* ceea ce considera a fi primele cauze — materială, formală, eficientă şi finală. El continuă prin a verifica exactitatea

analizei sale cercetînd dacă filozofii anteriori au descoperit vreo altă cauză în afara acestora. în cadrul acestei cercetări el se ocupă de evaluarea întregii filozofii timpurii, ce cuprinde restul Cărţii A. Concluzia sa, după cum se poate anticipa, este că nici un gînditor anterior n-a descoperit vreo altă cauză în afara celor patru, deşi toate patru au fost luate în considerare, chiar dacă doar într-un mod „nedesluşit" sau „bîlbîit".[3]

în Cartea B, Aristotel fixează principalele probleme cărora trebuie să le facă faţă presupusul filozof. Pentru Aristotel, metafizica rămîne pretutindeni mai completă decît orice domeniu al gîndirii, un prilej de „probleme" sau „dificultăţi".[4]Există anumite puncte în care el se decide asupra doctrinei; pe ansamblu însă, nu avem de-a face cu un sistem dogmatic, ci cu o serie de încercări de a descoperi adevărul într-o zonă pe care o simte a fi plină de obscuritate. în Cărţile *T,* E-I, M, N se poate spune că problemele din Cartea B sînt destul de bine definite, iar referinţele ocazionale la cele dezbătute anterior[5] accentuează legătura. A este un tratat independent, dar completează pe alocuri soluţia lui Aristotel asupra unor probleme. Numai A şi K se găsesc în afara schemei.[6]

Două mari întrebări îl preocupă pe Aristotel.[7]

(1) Este metafizica posibilă ca o ştiinţă supremă unică— o ştiinţă sinoptică şi care să studieze natura nu a uneia sau alteia dintre realităţi ci a realului în sine şi să deducă natura particulară a universului dintr-un principiu central? Răspunsul său, care se poate găsi în principal în Cărţile r şi E cu ajutorul *Analiticii secunde,* este că o ştiinţă a metafizicii este posibilă. Tot ceea ce-r există are o anumită natură care îi aparţine pur şi simplu datorită faptului că l fiinţează, iar aceasta poate fi cunoscut. Există anumite principii care sînt vala- l bile pentru tot ce există, şi acestea stau la baza oricărei demonstraţii — legea contradicţiei şi a terţului exclus. Insă metafizica nu poate să deducă particularul realităţii din acestea sau din oricare alte principii centrale. Există feluri distincte de realitate avînd fiecare natura sa proprie şi avînd principii prime / care nu sînt deduse, ci sînt înţelese în mod direct asemenea primelor principii \ universale. Şi nici natura esenţială a realităţii nu se manifestă în mod plenar şi \ egal în tot ce există. Fiinţa nu este un atribut ce aparţine în exact acelaşi sens / oricărui lucru care există. Există un gen de fiinţă care *este* în sensul cel mai strict şi deplin — şi anume substanţa; şi toate celelalte lucruri *sînt* pur şi simplu în virtutea unei relaţii definite cu substanţa — ca nişte calităţi ale sub-, stanţei, relaţii între substanţe sau altele asemenea. Şi ceea ce e adevărat referitor la fiinţă e adevărat şi despre unitate; orice este este unu şi orice este unu este, iar unitatea are înţelesuri diferite, deşi legate între ele după cum este uni- (tate a substanţei, a calităţii, a cantităţii etc.[8] „Fiinţă" şi „unitate" sînt termeny ce stau deasupra distincţiei între categorii şi sînt aplicabile oricărei categorii. ^ Acestora trebuie să le adăugăm „binele"; dar „binele" nu e tocmai pe j aceeaşi poziţie. El e aplicabil oricărei categorii[10], dar nu oricărui lucru care/ este; concepţia lui Aristotel e mai degrabă aceea că „bine şi rău" constituie

o opoziţie ce poate fi găsită în cadrul oricărei categorii. Din astfel de sugestii scolasticii au dezvoltat doctrina despre *„transeevidenţia" — ens, unum, verum, bonmn, res, aliquid.* Dar această listă, deşi se bazează pe indicaţii din Aristotel, nu are autoritate aristotelică.

Există trei niveluri de ordonare a entităţii — cele ce au existenţă substanţială separată dar sînt subiecte ale schimbării, cele ce nu se schimbă dar există doar ca elemente recognoscibile ale realităţilor concrete şi cele ce au deopotrivă existenţă separată şi nu se schimbă. Acestea sînt studiate de trei ştiinţe distincte — fizica, matematica şi teologia sau metafizica.[11] Fizica şi matematica pot fi la rîndul lor subdivizate; matematica, spre exemplu, în principalele ramuri, aritmetica şi geometria, şi numeroase aplicaţii ale lor. Şi în timp ce există principii comune întregii matematici (de exemplu, cantităţi egale scăzute din cantităţi egale dau cantităţi egale), există de asemenea principii proprii aritmeticii şi altele proprii geometriei.

Două concepţii cu privire la subiectul metafizicii pot apărea, subliniază Aristotel;

ne putem întreba dacă filozofia primă este universală în privinţa scopului ei sau dacă se ocupă de un domeniu particular al realităţii. Dar cele două viziuni sînt reconciliabile; dacă există vreo substanţă neschimbătoare, studiul ei va face obiectul filozofiei prime şi va fi universală doar datorită faptului că este primă.[12] Studiind genul primar al fiinţei, metafizica studiază fiinţa ca atare. Adevărata natura a fiinţei se exprimă nu în ceea ce poate exista doar ca element într-o totalitate concretă, nici în ceea ce este corupt de potenţialitate şi schimbare, ci numai în ceea ce este deopotrivă substanţial şi neschimbător.
Restrîngerea metafizicii la studiul unui domeniu al fiinţei (şi al altor domenii doar în măsura în care ele îşi datorează acestuia fiinţa) reapare în Cartea A. Obiectul ei de studiu este în acel loc restrîns pentru început la substanţă, ca fiind „prima parte" a universului. Apoi substanţa este împărţită, nu ca în Cartea E în două moduri, substanţă care se schimbă şi care nu se schimbă, ci în trei — cea sensibilă eternă (corpurile cereşti), c a sensibilă pieritoare şi cea insensibilă.[13] Primele două se spune că formează obiectul fizicii[14], ri conform capitolelor 2-5, care se ocupă de substanţa sensibilă, trebuie privite ca fiind preliminarii la capitolele 6-l0, care se ocupă de substanţa insensibilă. Dar nu numai A. 2-5, ci şi o mai mare parte a cărţilor Z-0 se ocupă cu principiile substanţei sensibile şi ar trebui privite ca fiind doar preliminarii la preocupările de metafizică dacă nu ar fi forma, principiul cel mai discutat în aceste cărţi, care constituie de asemenea ceea ce există separat şi neschimbabil în Dumnezeu şi în „inteligibilele" care mişcă sferele planetare. Nu se poate spune că în practică distincţia între fizică şi metafizică este bine păstrată de Aristotel şi trebuie observat că ceea ce constituie conţinutul *Fizicii* e ceea ce noi am numi metafizică.[15] Nu avem de-a face cu o cercetare inductivă a legii naturale, ci cu o analiză *a priori* a lucrurilor materiale şi a evenimentelor ce le aparţin.

(2) A doua întrebare principală a lui Aristotel a fost deja atinsă prin anticipare. Este întrebarea dacă există atît substanţe nonsensibile cît şi sensibile, şi dacă este aşa, ce sînt ele. Sînt ele universale, după cum susţine Platon în teoria sa a ideilor, entităţi substanţiale autosubzistente? în particular, cele mai largi universale, fiinţa şi unitatea, sînt substanţe? Şi apoi, sînt obiectele matematicii substanţe ? Ultimelor trei întrebări Aristotel le răspunde în mod categoric negativ. Polemica împotriva formelor platoniciene, adică împotriva substanţialităţii universalelor, este una dintre trăsăturile pregnante ale *Metafizicii,* asupra căreia Aristotel revine tot mereu. Ar fi plictisitor să urmărim această polemică în detaliile sale; argumentele sînt de valoare inegală. Ideea principală este următoarea: Lumea care ne este dată în experienţă este o lume a lucrurilor individuale concrete acţionînd şi reacţionînd unul asupra altuia. Prin contemplarea acestora noi devenim conştienţi de caracterele comune ale mai multor individuale. Acestea sînt pentru Aristotel la fel de reale, la fel de obiective ca şi individualele. Ele nu sînt în nici un fel produsul minţii, nu mai mult decît Formele pentru Platon. Dar el ne avertizează să nu le atribuim un mod de existenţă care e propriu doar universalelor, adică existenţa cum e caracteristică individualelor. Nu trebuie să postulăm o lume separată a universalelor. Şi nu trebuie să presupunem că putem explica lumea, care e una a schimbării, numai prin acţiunea universalelor. Forma omului este într-un anumit sens ceea ce acţionează \ la naşterea fiecărui om.individual, însă ea este forma omului aşa cum apare întruchipată în tatăl său. Forma casei acţionează în construirea oricărei case, dar ea este forma unei case aşa cum este ea concepută de un constructor individual.
Ar putea fi îndoielnic dacă Platon „separa" astfel universalul de particularele sale. A distinge universalul de particularele sale înseamnă într-un anume sens a-

l separa. Aceasta înseamnă a-l gîndi ca entitate *distinctă.* Este greu de spus dacă Platon îl gîndea, de asemenea, ca entitate ce *există în mod separat.* Mare parte din exprimarea sa conduce ea însăşi la această concluzie, dar este posibil ca el să fi afirmat doar într-un mod accentuat şi pitoresc doctrina conform căreia particularele implică întotdeauna un universal. Este însă greu de presupus că Aristotel ar fi putut interpreta atît de greşit un maestru cu care a fost probabil în legătură constantă atîţia ani de zile, în aşa fel îneît să considere ca o diferenţă fundamentală ceea ce era în mod real doar o diferenţă de accentuare şi expresie.

Mai departe, Aristotel îi atribuie lui Platon credinţa în existenţa obiectelor matematicera ceva „intermediar" între Idei şi particulare.[16] Concepţia proprie a lui Aristotel referitoare la obiectele geometriei le atribuie o poziţie intermediară, deşi nu ca o clasă de entităţi separate aşezată între alte două clase de entităţi separate. După această concepţie, ele sînt obiecte sensibile considerate în abstracţie faţă de calităţile lor sensibile. Consideră lucrurile sensibile pur şi simplu ca avînd contururi de o anumită formă şi vei avea

obiectele geometriei.[17] Dar o altă abstracţie este posibilă. Poţi să îndepărtezi nu numai „materia sensibilă" a lucrurilor sensibile, dar poţi îndepărta şi „materia inteligibilă", extensiunea[18], obiectelor geometrice, şi ajungi atunci la esenţa liniei drepte, a cercului etc, adică la principiul pe care ele sînt construite. Dar, ar zice Aristotel, întreaga diferenţă între concepţia sa proprie şi cea platoniciană rezidă în faptul că el nu atribuie existenţă separată nici rezultatului intermediar nici celui final al abstracţiei, în timp ce platonicienii le-o atribuie ambelor. Aspectele controversei se întorc spre acelaşi punct ce apare cu privire la discuţia despre forme, adică dacă platonicienii înţeleg prin „separarea" lor recunoaşterea unei separări efective sau doar o diferenţă cognoscibilă între lucrurile „separate".

Deşi Aristotel neagă că universalele sau obiectele matematice ar fi substanţe, el susţine că există substanţe nonsensibile. Există în primul rînd Dumnezeu, mişcătorul nemişcat al universului[19], iar în al doilea rînd inteligenţele care, mişcate de Dumnezeu, mişcă sferele planetare.[20] Iar în al treilea rînd el arată că intelectul uman (sau elementul „activ" din el) este capabil, la moartea individului, să existe separat de orice corp.[21]

Primele principii ale demonstraţiei

Afirmînd că metafizica va studia primele principii ale demonstraţiei, Aristotel stabileşte[22] cele două principii de bază ce susţin întreaga demonstraţie, „principiile prime comune" ale *Analiticii secunde* — legea contradicţiei şi cea a terţului exclus. Prima este mai întîi exprimată sub forma că Î „acelaşi atribut nu poate să aparţină şi să nu aparţină aceluiaşi lucru în acelaşi timp şi în acelaşi mod". Aceasta, se va putea observa, este pe deplin obiectiv afirmată ca fiind o lege a fiinţei. Dar din ea decurge o lege psihologică; a gîndi că acelaşi atribut aparţine şi nu aparţine aceluiaşi lucru în acelaşi timp, în acelaşi mod, ar însemna să te defineşti în mod contradictoriu în acelaşi timp şi în acelaşi mod, iar aceasta este, prin urmare, imposibil.[23]

Aristotel nu face nici o încercare în mod direct de a demonstra legea. A cere o demonstraţie pentru ea, afirmă el, înseamnă a trăda dorinţa cuiva de a învăţa logică. A cere o demonstraţie pentru *orice* înseamnă a cere un regres ce trebuie să fie infinit; iar o cerere ce prin însăşi natura sa nu poate fi satisfăcută n-ar trebui făcută. Iar dacă *ceva* trebuie cunoscut fără demonstraţie, ce poate fi mai potrivit spre a fi astfel cunoscut decît legea contradicţiei, o lege de care, după cum am văzut, este imposibil a ne îndoi în gîndire, deşi o putem respinge prin vorbe? Ce putem face pentru a consolida legea este (1) să-i respingem pe cei ce

o neagă, arătînd că prin faptul că o neagă ei îi acceptă adevărul, şi (2) să arătăm insuficienţa considerentelor ce duc la negarea ei.[24]

(1) Adversarul nostru trebuie să fie pregătit să afirme ceva; dacă refuză să o facă, nu ne putem aştepta să-l convingem în mai mare măsură decît am convinge o legumă. Nu trebuie să-i cerem să facă o afirmaţie; trebuie doar să-i cerem să rostească un singur cuvînt, de exemplu „om". Dacă spune acest cuvînt în mod evident el înţelege ceva prin el, un anume lucru. El implică deja faptul că „a fi om" este ceva definit şi nu este deopotrivă „a nu fi om", şi prin urmare faptul că ceea ce este om nu este deopotrivă, în acelaşi sens de „om", ceva ce nu este om. El admite astfel adevărul legii contradicţiei. Un scepticism consecvent trebuie să fie fără grai.[25] Pe lîngă aceasta, a nega legea contradicţiei înseamnă a anula toate distincţiile din univers. Dacă „a fi om" este deopotrivă „a nu fi om", omul nu este *afortiori* (din moment ce există mai multă opoziţie între „a from" şi „a nu fi om" decît între „a fi om" şi „a nu fi corabie") o corabie, şi prin urmare (dacă legea nu e adevărată) *este* o corabie, şi în mod analog este orice altceva.[26]
Respingerea legii trebuie să fie parţială sau totală. Dacă este parţială, se presupune că legea este valabilă în anumite cazuri. Dacă este totală, atunci sau (a) orice poate fi afirmat poate fi negat şi orice poate fi negat poate fi afirmat, sau (b) orice poate fi afirmat poate fi negat, dar nu şi orice poate fi negat poate fi afirmat. Dar ultima variantă implică faptul că ceva, în mod cert, nu este, iar opusul său, în mod cert, este; adică se admite valabilitatea legii în anumite cazuri. Iar dacă adversarul nostru acceptă prima variantă, el spune că nimic nu are o natură definită, adică nimic nu este. El va spune că toate enunţurile sînt adevărate şi că.toate (incluzînd propria sa negare a legii) sînt false. El nu va spune nimic definit, iar nouă nu ni se poate pretinde să discutăm cu el.[27]
Acţiunile oamenilor ne arată că ei nu gîndesc în acest fel. Dacă acelaşi lucru este om şi nu este om, pe baza aceluiaşi principiu acelaşi lucru este bun pentru om şi nu este bun pentru el, în acelaşi timp. Dar nimeni, dacă se gîndeşte că ar trebui să facă ceva, nu se hotărăşte să nu-l facă pe motivul că, deopotrivă, nu ar trebui să-l facă.[28]
(2) Respingerea legii se menţine sau încetează o dată cu *dictum-ul* pro-tagorean că ori de cîte ori A pare a fi B, el este B. Aceia ce resping legea din motivul unei dificultăţi reale pe care au experimentat-o gîndind asupra naturii lumii (alţii decît aceia ce o resping mai mult de dragul argumentării) o fac în acest mod datorită observaţiei lor că în natură contrariile pot apărea din acelaşi lucru. Ei susţin că din moment ce *ex nihilo nihilfit*[29]*,* lucrul trebuie să fi avut atribute contrare. Acest argument trebuie respins (a) prin distincţia dintre potenţialitate şi actualitate — acelaşi lucru poate în mod potenţial dar nu în mod actual avea atribute opuse; şi (b) prin evidenţierea faptului că există un alt gen de substanţă care nu este dependentă, sub nici o formă, de potenţialitate sau schimbare.[30]
în mod similar, credinţa în adevărul aparenţelor provine, pentru anumiţi oameni, din observarea lucrurilor sensibile. Ei observă că acelaşi lucru

apare pentru unii oameni diilce,jpentru alţii amar, iar ei văd că adevărul nu poate fi determinat printr-jo simplă însumare a părerilor. Ei observă că acelaşi lucru apare în modisensibil diferit pentru acelaşi om în momente diferite şi consideră că nicj una dintre senzaţii nu poate fi mai adevărată decît cealaltă.[31]
Cauza erorii rezidă în identificarea lucrurilor sensibile, în care există un element sporit de variabilita!te, cu întreaga realitate. Aceşti gînditori văd că toate lucrurile sensibile se j schimbă mereu şi deduc că nimic nu poate fi afirmat în rhod adevărat despre ele; ei uită că ceea ce pierde o calitate mai păstrează încă

ceva din cee^a ce pierde şi că ceea ce urmează să devină o parte a ceva trebuie deja săi existe. Ei uită că lucrurile care se schimbă în cantitate trebuie să fie stabile în calitate. Ei uită că lumea sublunară a schimbării e doar o mică parte chiar din universul fizic. Ei uită că dincolo de universul fizic există lucţuri care nu se schimbă.[32]

Trebuie să observăm faptul că deşi senzaţia calităţilor „speciale" specifice fiecărui simţ este infailibilă, „imaginaţia", care este implicată în toate celelalte operaţii ale simţuljii, nu este infailibilă. Trebuie să-i întrebăm pe aceşti gînditori dacă se îndoiesc în mod real dacă mărimile şi culorile sînt în felul în care le apar, de la «Jistanţă sau din apropiere, omului bolnav sau celui sănătos, celui ce doanjne sau celui ce e treaz, specialistului sau amatorului. Acţiunile lor arată că ei nu fac lucrul acesta. Mai mult, nici un simţ nu dă informaţii opuse în apelaşi timp despre propriul său obiect. Şi nici măcar nu livrează informaţii| opuse la momente diferite despre calitatea sensibilă, ci doar despre obiecjtul ce o posedă. Acelaşi vin poate, dacă el se modifică sau se modifică corpul celui ce-l percepe, să apară o dată dulce iar altă dată nu, dar dulceaţa lui!nu se schimbă; ceea ce trebuie să fie dulce trebuie să îndeplinească mereu aceleaşi condiţii. Aparenta autocontradicţie a senzaţiei dispare dacă trasăm distincţiile necesare; acelaşi lucru nu apare diferit aceluiaşi simţ, în acejlaşi mod, sub aceleaşi condiţii, în acelaşi moment. Noi putem admite ca fără fiinţele ce au calitatea de a percepe nu există nici calităţi sensibil^ şi nici senzaţii, dar obiectele ce stimulează percepţia trebuie să fie indejpendente de percepţie. Dacă nimic nu există şi doar gîndirea face ca un lucjru să existe, *esse-ul* omului însuşi s-ar afla în faptul de a fi gîndit ca om, Şi nu s-ar afla deci în gîndire; *esse-ul* lui ar fi *percipi,* şi nu — după cum tolată lumea ştie că este — *percipereP*

Se va vedea cum, pornind de la o discuţie asupra legii contradicţiei, Aristotel a fost condus spre un atac împotriva senzaţionalismului sau a idealismului subiectiv. Poziţia lui este după cum urmează: Percepţia senzorială propriu-zisă, independentă de orice amestec al asociaţiei şi interpretării, este infailibilă. Este conştiinţa unui lucru (un oda6r|T6v), care este diferită de conştiinţă, este un aspect ce însoţeşte simultan (7id6o<;)[34] un obiect (imoKeiuevov). Fiecare astfel de *sensum* deţine un caracter al distinc-tivităţii proprii, diferit de cel a opusului său. „Dulcele", de exemplu, e

folosit pentru un anumit *sensum* definit. Orice *sensum,* ori de cîte ori i se face experienţa, trebuie să aibă acest caracter dacă urmează să fie desemnat ca „dulce" şi nu poate fi desemnat ca „amar" dacă are acest caracter. Simţul nu se contrazice pe sine cu referire la *sensum.* Astfel, în ce priveşte *sensa,* nu există motiv să ne îndoim de legea contradicţiei.

Sensum-ul, deşi diferit de senzaţie (aîo6r|oi<; sau mc0r|ua), este dependent de cel ce percepe. Este de fapt o rezultantă a întîlnirii unui anumit obiect cu un anumit subiect care percepe. Dacă fie obiectul fie corpul celui ce percepe suferă anumite schimbări, un *sensum* diferit este produs. Astfel, chiar atunci cînd luăm în considerare obiectul fizic, nu există motiv spre a pune la îndoială legea contradicţiei; fapul că numesc acum dulce un obiect pe care anterior îl numeam amar arată doar că fie obiectul fie ceva în corpul meu s-a modificat.[35] Iar faptul că atît senzaţia cît şi *sensum-ul* sînt relative la un subiect care percepe şi nu ar putea exista fără acesta dovedeşte fără tăgadă că nu există nimic care să nu fie relativ la un astfel de subiect — că „omul este măsura tuturor lucrurilor". Căci percepţia nu apare prin propria noastră voinţă. Ea este stimulată de un lucru sau de altul şi trebuie să fie ceva diferit de ceea ce stimulează. Iar dacă se spune că „ceea ce stimulează" şi „ceea ce este stimulat" sau „ceea ce este perceput" şi „cel ce percepe" sînt termeni relativi unul pentru altul, aceasta nu arată că ceea

ce stimulează şi este perceput nu are o natură a sa proprie, independentă de aspectul său stimulativ şi de cel de a fi perceput.[36]
Mai există un element suplimentar în viziunea lui Aristotel. Există anumite condiţii care favorizează percepţia obiectelor aşa cum sînt ele în mod real, şi anume proximitatea obiectului, o stare sănătoasă a trupului şi starea de veghe.[37] Dacă accentuăm acest lucru, el pare să implice că nu există numai un *sensum* de roşu sau dulce, de exemplu, ci şi calităţi corespunzătoare ce aparţin obiectelor fizice şi că în condiţii favorabile percepţiei noi sesizăm un *sensum* cînd obiectul deţine calitatea corespunzătoare, în timp ce în condiţii nefavorabile noi percepem, să zicem, *sensum-ul* amar cînd obiectul are calitatea de dulce.[38] Dar ne putem îndoi dacă Aristotel a susţinut o teorie atît de complicată ca aceasta şi dacă şi-a dezvoltat pînă la capăt implicaţiile a ceea ce susţine. Cu referire la cald şi rece, nu există îndoială că teoria sa implică faptul că în afara sensibilului cald şi rece trebuie să existe un cald şi un rece ce sînt în întregime obiective; căci constituţia tuturor corpurilor complexe, incluzînd organele de simţ, e proiectată în vederea operaţiei care priveşte caldul şi recele. Şi în fond, el distinge între căldura fizică şi cea sensibilă.[39] Dar el nu ar fi trasat o distincţie similară în cazul culorii sau al mirosului, de exemplu.
Argumentul rezumat aici conţine în principiu aproape tot ce poate fi spus în favoarea respingerii atît a scepticismului cît şi a senzualismului. Argumentul ce susţine legea contradicţiei nu e în toate aspectele sale imun la acuza circularităţii, dar în mare Aristotel se limitează la aplicarea metodei

adecvate, aceea de a arăta că însăşi negarea legii contradicţiei implică afirmarea ei. Argumentul privind terţul exclus[40] urmează linii similare.

Altă determinare a subiectului metafizicii

Cartea E, arătînd că studiul fiinţei separate, netransformabile este studiul fiinţei ca fiinţă, elimină anumite sensuri ale „fiinţei" ca irelevante pentru metafizică, şi anume (1) fiinţa ca accident sau incident[41] şi (2) fiinţa ca adevăr.[42] (1) Fiinţa ca accident nu este studiată de metafizică, deoarece ea nu poate fi studiată deloc. O casă, de exemplu, are un număr nedefinit de atribute accidentale. Ştiinţa nu se poate angaja în studiul acestor serii de atribute; ştiinţa construcţiei, de exemplu, se concentrează asupra construcţiei unei case, care trebuie să fie ceea ce este o casă în mod esenţial, „un adăpost pentru vieţuitoare şi lucruri"[43], şi face abstracţie de atributele ei incidentale. In mod similar, geometria nu studiază oricare şi fiecare atribut al triunghiului, ci doar acelea care îi aparţin lui *qua* triunghi. Iar metafizica nu va studia acele legături ale subiectului cu atributul în care atributul nu decurge din natura subiectului ci e doar incidental lui. Ea nu va studia toate acestea, deoarece ele nu sînt deloc obiecte ale cunoaşterii. Două posibilităţi par a fi preconizate de Aristotel. (a) Accidentalul, excepţia de la lege, poate avea o lege a sa proprie. Dacă A e în mod obişnuit B, ar putea exista o lege conform căreia în anumite condiţii A este întotdeauna sau în mod obişnuit non-B.[44] Dacă această lege este descoperită, accidentul aparent e dezvăluit ca nefiind un accident, astfel că tot nu există o cunoaştere a accidentalului. Dar (b) în acţiunea umană, şi probabil şi în alte cazuri, Aristotel recunoaşte o contingenţă reală, care nu poate deveni niciodată un obiect al cunoaşterii.[45] Dacă un om se comportă într-un anumit mod, e destinat să aibă o moarte violentă; dar nu există nimic din care să decurgă cu necesitate că el se va comporta în acel mod, şi pînă ce el nu va face astfel, nu este determinat dacă el va muri în mod violent.[46]
(2) Celălalt sens al fiinţei care nu este studiat de metafizică este cel al „fiinţei ca adevăr". Acest lucru este eliminat, deoarece nu aparţine obiectelor ci stărilor mentale; el este studiat, trebuie să presupunem, nu de metafizică ci de logică.[47]

Aristotel acceptă, într-adevăr, noţiunea de „lucruri false", şi probabil şi pe aceea de „lucruri adevărate". Dar fie (a) un „lucru fals" înseamnă un lucru nonexistent, iar un lucru adevărat unul existent, situaţie în care „fals" şi „adevărat" nu sînt folosite în sensul lor propriu şi nu avem de-a face cu „fiinţa ca adevăr" ci cu fiinţa ca existenţă; fie (b) un lucru fals este unul ce produce aparenţa a ceva care nu există acolo, aşa cum realizează un decor sau un vis.[48] Acestea sînt probabil obiecte de studiu nu pentru metafizică ci pentru psihologie.

Rămîn două sensuri principale ale fiinţei — fiinţa pentru care categoriile sînt o clasificare şi fiinţa actuală şi cea potenţială. Dintre acestea, prima este studiată în ZH, ultima în 0.

Substanţa

Aristotel nu ne oferă în *Metafizica* nici un fel de tratare a categoriilor ca întreg. Categoriile altele decît substanţa sînt „simple deviaţii şi auxiliare ale fiinţei".[49] Substanţa este anterioară lor în trei moduri[50]: (1) „deoarece ea poate exista separat în timp ce ele nu pot." Asta nu înseamnă că poate exista fără ele în timp ce ele nu pot exista în afara ei. O substanţă lipsită de calităţi e la fel de imposibilă ca o calitate ce nu presupune nici o substanţă. Substanţa este întregul lucru, incluzînd calităţile, relaţiile etc, care formează esenţa sa, iar aceasta poate exista separat. Ea implică deci calităţile, dar acestea nu sînt ceva exterior ei de care ea are nevoie ca de un adaos. O calitate este, pe de altă parte, o abstracţie ce poate exista doar într-o substanţă. în mod evident, dacă acesta este sensul pe care-l dă el, Aristotel gîndeşte substanţa ca fiind *lucrul individual.* Substanţele secunde (adică genurile şi speciile), fiind universale, nu pot, conform doctrinei lui proprii, să existe separat, ci trebuie să li se adauge calităţile speciale ale membrilor lor individuali.

(2) Substanţa e anterioară prin definiţie. Cînd definim un membru al oricărei alte categorii trebuie să includem şi definiţia substanţei ce stă ca substrat. Aristotel arată că definind o substanţă nu trebuie să includem definiţia a nimic altceva din nici o altă categorie; dar aceasta nu e adevărat din moment ce orice *differentia* ce aparţine unei substanţe este o calitate.

(3) Substanţa e anterioară cunoaşterii. Cunoaştem un lucru mai bine cînd ştim ce este el, decît atunci cînd ştim ce calitate, cantitate sau loc are. într-adevăr, dacă dorim să cunoaştem un lucru ce aparţine unei alte categorii decît substanţa, nu trebuie să ne întrebăm ce calităţi are etc, ci ce este el, care este cvasiesenţa sa, aceea care îl face să fie ceea ce este. în *acest* argument substanţa e în mod evident gîndită nu ca fiind lucrul concret, ci ca fiind *natura esenţială.* Iar acest sens dublu domină întregul demers al lui Aristotel despre substanţă.

Existenţa substanţei şi distincţia dintre ea şi celelalte categorii au pentru Aristotel o evidenţă clară. Sensul prim al substanţei este „ceea ce nu este asertat despre un subiect dar despre care se asertează orice altceva". Există termeni ce pot figura atît ca subiecte cît şi ca predicate; de exemplu, putem spune „albul este o culoare" şi putem de asemenea spune „buşteanul e alb". Există alţi termeni, care, conform lui Aristotel, pot figura doar ca subiecte. „(Lucrul) alb este un buştean" nu este o predicaţie propriu-zisă ci una accidentală.[51] Această teorie logică pare a fi una greşită.[52] Dar chiar

dacă teoria logică nu e adevărată, distincţia metafizică dintre substanţă şi nonsubstanţial este corectă. Reflecţia asupra unui enunţ ca „Socrate este palid" arată că nu calitatea de a fi palid, nici vreo altă calitate combinată cu ea în Socrate, nici însumarea acestor calităţi cu cea de a fi palid, nu e cea despre care se afirmă că e palidă, ci ceva care *are* toate aceste calităţi, lucrul individual care

este *substratum-ul* lor şi în care ele sînt unificate. Aceasta este, fără îndoială, perspectiva „omului simplu". Mai este încă dezbătut de către filozofi dacă substanţa implică în afară de o sumă de calităţi un „ceva necunoscut" care să fie *substratum-ul* lor. Aristotel adoptă perspectiva omului simplu. O substanţă este pentru el (dacă-L lăsăm la o parte pe Dumnezeu şi alte inteligenţe) o unitate ce implică nu numai calităţi ci şi un element iraţional sau necunoscut, pe care el îl numeşte materie sau *sub-stratum.* Iar în particular faptul schimbării îl conduce la distincţia dintre calitate şi substanţă. O calitate nu se poate schimba. Ea este ceea ce este şi nu poate deveni nimic altceva; poate fi succedată de o altă calitate. Dacă există un astfel de lucru ca schimbarea, fiind diferită de simpla succesiune, atunci trebuie să existe substanţă ca ceva diferit de calităţi. Dar Aristotel nu este mulţumit să lase lucrurile aşa, să insiste asupra diferenţei dintre lucrurile individuale, pe de o parte, şi calităţi şi relaţii, pe de alta (deşi acesta este unul dintre punctele principale ale gîndirii sale, în special în opoziţie faţă de platonism); el cercetează ce anume din substanţele individuale le face să fie substanţe — dacă e materia sau forma (sau esenţa). Această opoziţie, precum şi cea dintre potenţialitate şi actualitate formează caracteristicile principale ale metafizicii lui Aristotel. Cele două antiteze sînt strîns legate, dar, vorbind pe larg, într-una lumea e privită static, aşa cum este ea la un anumit moment al istoriei sale, iar în cealaltă dinamic, ca fiind într-un proces de schimbare.

Materie şi formă

Lumea i se prezintă lui Aristotel ca o ierarhie ai cărei membri superiori sînt substanţele imateriale, în care toate celelalte lucruri ce există în realitate sînt complexe, în care forma e încorporată în mai multe sau mai puţine straturi de materie şi în care materia este modelată în forme din ce în ce mai complexe. Fiecare dintre aceste moduri de a privi problema cere o anumită atenţie. (1) Dacă începem cu un obiect terestru concret, să spunem un corp viu, găsim că este capabil de schimbare sub patru aspecte. Se poate mişca în spaţiu; se poate schimba sub aspectul calităţii; poate deveni mai mare sau mai mic; poate fi distrus (şi a fost generat). Materia ("uA.r|) fiind pentru Aristotel ceea ce e presupus de schimbare, un lucru care se poate schimba sub toate cele patru aspecte e privit ca fiind învelit în patru straturi de materie — „materia locală" sau materia pentru locomoţie, materia pentru alterare, pentru schimbarea mărimii, pentru apariţie şi dispariţie. Acestea au

o ordine logică definită; a doua o presupune pe prima[53], a treia pe a doua.[34] A patra şi a treia se implică reciproc.[55] Ultimele trei le găsim *de fapt* mereu împreună; ele aparţin tuturor corpurilor sublunare. „Materia locală" însă nu este doar logic independentă de celelalte trei, ci poate exista separat de ele, şi există astfel în sferele cereşti, care, prin urmare, sînt „mai divine" decît lucrurile terestre.[36] Orice lucru individual din lume cu excepţia spiritelor este o unitate a formei cel puţin cu „materia locală". Dar un gen de materie încă mai rarefiată poate fi distins de către gîndire, deşi nu există niciodată în afara „materiei sensibile", adică, cel puţin în afara materiei locale. Aceasta este „materia inteligibilă"[57] — cu alte cuvinte, extensia spaţială. Recunoaşterea acesteia apare tîrziu în gîndirea lui Aristotel şi este limitată la *Metafizică,* atîta cît menţionarea explicită ne-o prezintă. Plecînd de la orice lucru sensibil, se poate concepe întreaga sa materie sensibilă. în cazul lucrurilor terestre, se poate abstrage pornind de la calităţile lor fundamentale pe care le posedă — cald sau rece, uscat sau umed — şi din toate calităţile consecutive; în cazul lucrurilor cereşti se poate abstrage pornind de la capacitatea lor de rotaţie; ambele, deopotrivă, vor continua să aibă formă şi mărime. Se va fi trecut prin abstracţie de la corpurile actuale spre obiectele matematice. Se pot gîndi în primă fază aceste corpuri pur

şi simplu ca obiecte tridimensionale şi nimic mai mult. Se pot considera apoi secţiunile plane ale acestor corpuri solide separate de a treia lor dimensiune, de care sînt de fapt inseparabile. In mod analog, se pot lua în considerare separat secţiunile liniare ale acestor planuri, deşi nici acestea nu au o existenţă separată.[58] Deşi acum s-a abstras tot ceea ce s-ar numi în limbajul comun materie, nu s-a ajuns încă la forma pură. Căci o linie dreaptă sau un plan sau un corp solid particular se deosebesc de forma liniei drepte sau a planului sau a solidului (pe care anumiţi platonicieni au identificat-o, în mod naiv, cu numerele 2, respectiv 3 şi 4[59], şi pe care matematica modernă o reprezintă cu acurateţe mai mutre prin ecuaţii) prin faptul de a fi încorporate în extensie. Dacă se abstrage din extensie sau din „materia inteligibilă", atunci nu va mai rămîne nimic, decît forma pură.
Platon a tratat spaţiul ca fiind elementul material sau *substratum-ul* tuturor lucrurilor sensibile, materialul din care ele sînt modelate prin pătrunderea formelor, care sînt asemănătoare existenţelor eterne, Formele.[60] Pentru Aristotel, extensia, deşi inclusă în lucrurile sensibile, nu este materialul din care ele sînt făcute. Acesta este ceva ce răspunde mai mult noţiunii noastre obişnuite de materie, ceva ce posedă atît mişcare cît şi extensie. Iar materia sublunară are în plus şi capacitatea celorlalte trei moduri de schimbare.
(2) Vom începe din nou de la celălalt capăt, cu „materia primă" — o expresie, se poate observa, care e foarte rară la Aristotel, deşi continuatorii lui au privit-o, cu îndreptăţire, ca pe una dintre cele mai importante implicaţii ale sistemului său. Materia primă nu există nicăieri separat. Ea e doar un element în natura lucrurilor individuale, concrete în formă şi materie.

Ea există doar unită cu unul dintre primele contrarii, caldul şi recele, şi cu unul dintre celelalte prime contrarii, uscăciunea şi umiditatea. Oricît de puţin complexe ar fi corpurile terestre, ele sînt fie pămînt, fie apă, aer sau foc. Aceste patru „corpuri simple", la rîndul lor, sînt materialul din care sînt alcătuite corpurile „total amestecate" sau homeomerice. Mineralele sînt, în general, corpuri homeomerice şi în acelaşi fel sînt şi părţile cele mai simple, mai puţin organizate ale plantelor şi animalelor, adică ţesuturile. Acestea furnizează materialul pentru alte părţi ale plantelor şi animalelor, ce sînt organizate în vederea unor funcţii superioare — să slujească, de exemplu, senzaţiei sau locomoţiei. Acestea sînt părţile sau organele anomeomerice.[61] După cum ţesuturile sînt material pentru organe, organele sînt la rîndul lor material pentru întregul corp viu, care este o unitate şi mai complexă, o unitate mai complet formată decît organele, după cum şi acestea sînt mai complet formate decît ţesuturile, iar ţesuturile decît „corpurile simple".[62] în cele din urmă, la om, cel mai organizat şi format dintre animale, există o formă supraadăugată, care nu este principiul structurii corpului sau a vreunei părţi din el, nu foloseşte nici un organ corporal şi poate supravieţui trupului. Acesta este intelectul sau, mai precis, intelectul activ — acea entitate misterioasă care susţine gîndirea intelectului pasiv. O treaptă mai sus se găsesc inteligenţele ce mişcă sferele planetare — substanţe pure ce nu sînt deloc unite cu corpurile, dar acţionează *ab extra* asupra sferelor lor corespunzătoare. Şi deasupra tuturor este substanţa pură care este Dumnezeu.
Orice substanţă în univers este individuală; universalul este întotdeauna pentru Aristotel ceva care, deşi este complet real şi obiectiv, nu are existenţă *separată.* Substanţele pure, la fel ca şi substanţele concrete din materie şi formă, sînt individuale. Dar aici apar dificultăţi. (1) în substanţele concrete Aristotel găseşte „principiul individuaţiei" în materie. De regulă, el reprezintă, în cele din urmă,

forma fiecărei *infima species* ca fiind identică în fiecare membru al speciei, astfel încît ea nu poate marca distincţia dintre două individuale, iar materia, se zice, este cea care poate face acest lucru.[63] Pe ce anume se bazează, atunci, individualitatea substanţelor pure ? Poate consta doar într-o diferenţă de *formă,* iar scolasticii au tras concluzia logică atunci cînd au considerat inteligenţele şi pe Dumnezeu ca fiind singurii membri ai *infimae species* separate. Dar acest lucru cu greu rezolvă dificultatea. Cu toate că o specie poate avea doar un singur membru, natura speciei este capabilă de-a avea mai mulţi decît unu. Cum se poate, atunci, distinge fiecare dintre inteligenţe de membrii care pot fi gîndiţi, deşi nu există, ale aceleaşi specii? Nici prin formă, nici prin materie; atunci în ce alt mod se poate ?
(2) Lăsînd deoparte această dificultate, există ceva nesatisfăcător în faptul de a aşeza principiul individualităţii unei substanţe concrete în materia sa, în ceea ce este „în sine de necunoscut".[64] Aceasta conduce la

concluzia paradoxală că cele mai reale lucruri din lume (lăsînd la o parte substanţele pure) nu pot fi în întregime cunoscute.
Aceste dificultăţi trebuie luate în considerare pe mai departe. (1) Tendinţa lui Aristotel de a situa în materie principiul individualităţii se datorează predominanţei în mintea sa a ideii de *infima species,* adică a ideii că există combinaţii fixe de trăsături ce formează nucleul naturii oricărui individ în care ele sînt prezente şi că doar acestea singure constituie ceea ce natura caută să protejeze şi să perpetueze. Toate celelalte diferenţe de importanţă şi persistenţă mai mică decît acestea sînt presupuse nedemne de a fi numite formă şi sînt considerate ca fiind rezultatul unirii formei identice cu materie diferită. Dar sursa pluralităţii membrilor unei specii nu este simpla materie ci materia impregnată cu calităţi — este faptul că există mai multă materie specifică necesară decît este nevoie pentru o singură realizare a formei specifice.[65] Astfel, forma de om se uneşte cu un anume fel de carne şi os. Ba mai mult, dacă două porţiuni de carne şi os, cu care se uneşte forma, sînt calitativ identice, ele nu au un potenţial mai mare de a produce doi oameni distincţi decît dacă ar fi fost porţiuni de materie primă. Ele trebuie să difere prin caracter, adică prin formă. Socrate şi Callias, chiar dacă ar concorda prin forma lor specifică, trebuie să difere prin forma materiei lor. Urmînd această linie de gîndire, am ajunge la ideea unei esenţe a individului, care include în afara formei specifice asemenea caracteristici permanente ulterioare ce apar din materia din care sînt făcuţi indivizi diferiţi. Şi luînd în considerare corelaţia dintre formă şi scop în sistemul aristotelic, am putea susţine că scopul fiecărui individ nu este doar acela de a atinge perfecţiunea caracteristică speciei, ci de a o realiza în modul particular pentru care forma sa individuală îl face potrivit. Există însă slabe dovezi că Aristotel ar fi gîndit în acest mod problema.[66]
(2) în diferite pasaje Aristotel indică o soluţie la întrebarea cum pot fi cunoscute individualele, (a) Deşi nu pot fi definite, se spune că individualele pot fi cunoscute cu ajutorul gîndirii intuitive sau al percepţiei — individualele inteligibile ca „acest cerc", prin intermediul primeia, individuale sensibile, prin cea din urmă.[67] Separat de procedeul discursiv şi abstractiv al ştiinţei există modalităţi de înţelegere mult mai concrete şi directe prin care întreaga natură a individului este surprinsă într-un singur act. Aristotel are în vedere aici un fapt important, faptul că cunoaşterea noastră asupra individualelor, de exemplu a persoanelor, nu se susţine în forma unei mulţimi de propoziţii universale şi nu ar putea fi complet prinsă într-o asemenea formă. Dar el nu dezvoltă nicăieri o astfel de teorie a gîndirii intuitive în care această funcţie să fie corelată cu alte funcţii pe care el i le atribuie — cunoaşterea principiilor prime ale ştiinţei,

precum şi cunoaşterea esenţelor şi a substanţelor necompuse.[68]
(b) în altă parte[69], el prezintă o soluţie diferită. Doar cunoaşterea care există ca potenţialitate, adică în modul în care ea există în mintea unui om

de ştiinţă atunci cînd el nu gîndeşte asupra obiectului ştiinţei sale, este cea despre universal; cunoaşterea actuală este despre individual. Sau, din nou, după cum privirea este în mod direct „despre această culoare" şi doar accidental despre culoare în genere, deoarece această culoare este o culoare, la fel cunoaşterea gramaticală este în mod direct „despre acest caz al lui alfa" şi doar în mod accidental „despre alfa". Această discordanţă conţine, de asemenea, un adevăr. Considerînd propriul exemplu aristotelic, actualitatea cunoaşterii gramaticale nu poate fi limitată la înţelegerea unei mulţimi de legi universale. Un învăţat care interpretează un pasaj anume gîndeşte în modul cel mai deplin gramatical. Iar ceea ce e adevărat pentru această ştiinţă e adevărat pentru toate. Am putea merge mai departe şi spune că gîn-direa ştiinţifică actuală nu are deloc de-a face cu universale separate de particularele lor, ci cu universale ca universale ale particularelor lor.
Nu există înţelegere a unei legi generale care să nu fie însoţită de o anumită conştiinţă perceptuală sau imaginativă a lucrurilor particulare ce se subsumează ei. Cînd particularele au fost total pierdute din vedere, legea nu mai este un obiect al cunoaşterii genuine, ci o *memoria technica* convenabilă, care poate fi revitalizată sau, după spusa lui Aristotel, actualizată doar printr-un contact proaspăt cu lucrurile particulare.
Dar aceasta nu rezolvă în întregime dificultatea. Căci, deşi elaborarea ştiinţifică este în felul acesta legată de lucrurile particulare, ea nu are de-a face cu ele în întreaga lor particularitate. Omul de ştiinţă le tratează ca pe nişte ipostaze ale unui universal şi e doar într-o vagă măsură conştient de naturile lor individuale diferite. Pentru cunoaşterea lor adecvată, percepţia sau gîndirea intuitivă apare la fel de necesară ca ştiinţa.
Lunga dezbatere a Cărţii Z asupra problemei care este elementul substanţial în lucruri se încheie[70] cu declaraţia că este forma sau esenţa. Modalitatea de abordare este după cum urmează. S-a convenit că substanţa este o sursă creatoare şi o cauză, că este ceea ce face ca lucrurile să fie. Ea este răspunsul la întrebarea „de ce?", de exemplu „de ce tună?" sau „de ce constituie aceste cărămizi şi pietre o casă?" în toate cazurile de acest fel noi căutăm o cauză, care este — pentru a vorbi în termeni abstracţi — esenţa, dar în anumite cazuri, ca acela al casei (sau în general ale unor *artefacta),* este scopul la care trebuie să ajungem, iar în alte cazuri (ca în acela al tunetului) cauza motrice. întrebarea noastră este întotdeauna, „Ce face ca materia să fie un lucru particular?" Răspunsul este „prezenţa esenţei lucrului particular", care nu este un alt element în lucru alături de celelalte elemente materiale, nici altceva ce ar fi compus din aceste elemente. Aceasta este ceea ce transformă anumite elemente în carne şi anumite alte elemente într-o silabă.
Ideea pe care Aristotel o accentuează cu precădere aici este aceea că esenţa nu trebuie gîndită nici ca un component ce există pe lîngă componentele materiale, nici ca fiind ea alcătuită din componente materiale. Dacă

o privim în primul fel vom avea nevoie de un principiu ulterior de structură pentru a explica cum se poate uni cu componentele materiale; dacă o facem în ultimul mod, vom vrea să ştim cum sînt unite aceste componente pentru a forma esenţa, adică va trebui să întrebăm despre esenţă ceea ce la început am întrebat despre lucrul concret — ce face ca el să fie ceea ce este. Trebuie să ne

debarasăm de orice înţelegere materialistă a esenţei şi s-o tratăm ca pe un principiu de structură a lucrului concret. S-ar putea crede că Platon a accentuat suficient în doctrina Formelor această poziţie în detrimentul viziunii materialiste a presocraticilor. Dar este corect ca Aristotel, prin faptul că respinge doctrina platoniciană a formei transcendente, să pună accentul în mod egal pe natura imaterială a formei imanente în care el însuşi credea.
Este demn de remarcat că prin numirea esenţei ca soluţie la întrebarea: „Care este cauza fiinţei unui lucru şi prin urmare substanţa lui?", Aristotel indică faptul că acesta este doar un răspuns abstract. Dacă întrebăm ce face ca această carne şi aceste oase să fie un om, aceste cărămizi şi aceste pietre să fie o casă, aceşti nori nişte nori de furtună, nu există dubii în a răspunde: „prezenţa esenţei unui om, a unei case, a unui tunet." Dar răspunsul nu ne duce mai departe. Aristotel arată calea spre o explicaţie mai reală, afirmînd că ceea ce numim în mod abstract ca fiind esenţa este, privită în mod concret, uneori o cauză finală, alteori o cauză eficientă. In mod normal este o cauză finală. Raţiunea pentru care această carne şi aceste oase constituie un om este aceea că ele sînt informate de forma omului, sufletul uman; dar un răspuns mai profund este acela: „deoarece ele sînt în aşa fel organizate, încît să se subordoneze scopurilor pentru care un om există, activitatea morală şi intelectuală." în cadrul biologiei sale, Aristotel tinde constant să explice structura prin funcţie. Şi în mod asemănător cu *artefacta.* Ce face ca aceste cărămizi şi aceste pietre să fie o casă? Faptul că sînt în aşa fel aranjate încît să servească drept adăpost pentru fiinţe vii şi bunuri.[71] în mod normal, atunci, cauza formală este şi una finală.[72] Dar în procesul producerii substanţelor naturale şi a *artefacta* rezultă anumiţi produşi auxiliari pentru care nu avem nici o cauză finală[73] şi care trebuie să primească o explicaţie în mod mecanic, prin referinţă la o cauză motrice. Tunetul poate fi, fără îndoială, menit să terorizeze locuitorii din Tartar, după cum susţin pitagoreicii, dar este mai sigur a-l explica ca datorîndu-se stingerii focului în nori sau printr-o altă explicaţie de ordin mecanic.[74] Şi chiar ceea ce e datorat unei cauze finale e datorat, de asemenea, unei cauze mecanice. Lumina emisă prin lanternă ne ajută să nu ne împiedicăm, dar ea se datorează faptului că ceea ce are particule mici trebuie să treacă prin ceea ce are pori mari — sau altei raţiuni fizice.[75] Iar această acţiune dublă, a cauzei finale şi a necesităţii, o găsim, în mod normal, în toate substanţele naturale cît şi în *artefacta.*[16] Astfel, Cartea Z, identificînd substanţa, ceea ce face un lucru să fie ceea ce este, cu esenţa,

MI-IISIUI bL

vizează o explicaţie mai puţin abstractă şi mai satisfăcătoare, prin cauze finale sau mecanice sau prin ambele. I

Analiza devenirii

Este natural să ne îndreptăm în continuare atenţia spre analiza lui Aristotel asupra devenirii.[77] Obiectivul său principal este de a arăta că în fiecare dintre cele trei moduri de producţie — natural, artistic şi întîm-plător — sînt implicate condiţii similare. (1) Prin natură Aristotel înţelege, în acest context, puterea, inerentă tuturor lucruriloi] vii, de a iniţia schimbarea şi în particular de a-şi reproduce specia. în jnodul natural ca şi în orice alt mod de generare „tot ce devine ia naştere prin ceva, din ceva şi devine ceva"[78]. Adică, ceea ce este implicat în generarea naturală este: (a) un individ, adică părintele-tată, ce are deja forma specifică pe care trebuie să o aibă urmaşul[79]; (b) o materie capabilă *dâ* a fi vehiculul formei specifice, adică materia ce e constituită din părintele-mamă[80]; (c) un nou individ avînd aceeaşi formă specifică. (2) în producţia artistică preexistenta formei este mai puţin evidentă. Construcţia unei case nu pre-supune existenţa actuală a unei case, aşa cum generarea presupjune un tată actual prezent. Totuşi, într-un anume sens, avem de-a face cu o casă pre-

existentă, adică forma casei în modul în care este ea conceputa de către constructor.[81] (3) Producţia datorată întîmplării este de două fejluri — una care imită natura şi una care imită arta. O persoană necalificată poate prescrie accidental acelaşi tratament pe care l-ar prescrie un medic pe considerente ştiinţifice[82]; iar reproducerea, care pentru formele superioare de viaţă necesită unirea sexuată, are loc la niveluri inferioare (aşa consideră Aristotel) în mod spontan.[83] Şi în ambele cazuri el se străduieşte să arate că, la fel ca în producţia naturală şi artistică, trebuie să exista dinainte o parte a produsului final.[84]
|
Prin generare, forma nu este mai puţin generată! decît materia. Dacă ar fi în sine produsă, ar fi produsă din ceva diferit, adi£ă prin impunerea altei forme asupra altei materii, şi dacă, la rîndul ei, aceaj formă ar fi produsă, ar fi prin impunerea a încă unei alte forme asupra altei materii şi aşa mai departe *ad infinitum.*[m] Cea mai simplă interpretare a acestui pasaj ar fi aceea că el ne dezvăluie eternitatea formei. Totqşi uneori Aristotel ne vorbeşte despre formă ca luînd fiinţă şi trecînd în nefiinţă în mod instantaneu.[86] Se pare că trebuie să distingem, între generarea propriu-zisă (naşterea unei noi substanţe) şi formele minore de schimbare (schimbarea calităţii sau a mărimii, care includ orice producţie de *artefacta).* în primul caz, forma trebuie să pre-existe în mod actual, în parintele-tată; în ultimul caz, ea trebuie să existe doar în mod potenţial.[87] în acest caz ea nu este

eternă; dar ea nu ia naştere nici printr-un proces. Ea survine instantaneu într-un proces. într-un anumit moment ea nu este, iar în alt moment ea este, dar nu va ajunge niciodată să ia fiinţă. Un lucru alb poate deveni negru, dar albul nu devine niciodată negru. Lucrul alb devine negru puţin cîte puţin, dar în fiecare parte negrul survine instantaneu asupra albului.[88] Contactele, asemenea formelor, „sînt şi nu sînt, fără a deveni sau a se distruge"[89]; iar forma casei individuale ia fiinţă în mod instantaneu o dată cu ultimul contact al ţiglei pe ţiglă, forma veselei de bronz, individuală, o dată cu ultimul contact al ciocanului cu bronzul. în mod asemănător, forma individuală a animalului individual ia fiinţă în mod instantaneu în ultimul moment al transformării vitalizante a elementului feminin de către cel masculin. Ceea ce devine devine puţin cîte puţin, dar forma nu are părţi; ea este structura întregului.[90]
y Chiar şi acolo unde forma specifică pre-există în mod actual (adică în generare naturală), ea nu există separată de cazurile individuale. Forma este eternă doar în virtutea succesiunii continue a compunerilor sale care nu eşuează niciodată. Forma indică un „astfel", niciodată un „acesta"; o caracteristică, niciodată lucrul concret care o deţine. De aceea Formele platoniciene nu pot fi folosite pentru a explica faptele generării.[91]
Acestei analize a devenirii trebuie să-i adăugăm cea din Cartea A.[92] în afara celor trei cauze interne — formă, materie, privaţiune[93] — A atrage atenţia asupra a trei cauze externe, anume (1) cauza motrice proximă, adică în producţia artistică, arta care este implicată, iar în generarea naturală, părintele-tată[94]; (2) în cazul generării naturale, cauza motrice comună şi cea îndepărtată, anume: soarele în modul său de a se mişca pe o traiectorie eliptică şi de a produce anotimpurile[95]; (3) cauza finală sau cauza mobilă primă care pune în mişcare nu prin acţiune mecanică, ci prin faptul de a fi dorit şi iubit.[96] A acoperă astfel o parte mai mare decît Z. Interesul Cărţii Z în problema devenirii stă în lumina pe care o aruncă asupra relaţiei dintre formă şi materie; interesul Cărţii A se îndreaptă asupra întrebării în ce măsură se poate spune despre toate lucrurile că au aceleaşi cauze.[97] Aristotel scoate în evidenţă faptul că, exceptînd cele ce privesc cauza primă, lucrurile din diferite genuri au doar în mod analogic

aceleaşi cauze; şi recunoaşte, mai clar decît în alte locuri, existenţa individualului ca distinct de forma specifică, atunci cînd spune „materia, forma şi cauza ta motrice nu sînt identice cu ale mele, ci ele sînt identice doar în cadrul noţiunii generale ce le înglobează"[98]. Şi în acelaşi spirit, el insistă că „acea cauză universală nu există ca principiu, căci principiu al unui individ este tot un individ; din omul în genere n-ar putea proveni decît omul în genere; dar aşa ceva nu există, ci omul concret Peleus este tatăl lui Ahile, iar cauza ta e tatăl tău".[99] Astfel, prima cauză nu este un principiu general, ci este, de asemenea, un spirit individual.[100]

Potenţialitate şi actualitate

Distincţia dintre formă şi materie este tratată în Cartea Z în cea mai mare parte ca una ce există într-un lucru individual în fiecare moment al istoriei sale, sub forma distincţiei dintre esenţa unui lucru, după cum apare în definiţia sa, şi substratul necunoscut fără de care esenţa nu poate exista. Dar în măsura în care discuţia înaintează, Aristotel tinde să acorde mai multă atenţie mişcării lucrurilor dinspre o condiţie relativ neformată spre una relativ fomată, iar expresiile „potenţialitate" şi „actualitate" încep să fie folosite; iar în Cartea G el revine asupra discuţiei acestei distincţii. El distinge două sensuri ale lui 5uvaui<;.[101] Unul dintre sensuri este cel pe care cuvîntul îl denotă în greaca comună, respectiv putere, puterea dintr-un lucru de a produce schimbare în alt lucru. Celălalt sens, de care el oste în primul rînd interesat, este potenţialitatea dintr-un singur lucru de a trece dintr-o stare în alta. Aristotel vede limpede că noţiunea de potenţialitate este indefinibilă; el îi poate doar indica natura trimiţînd la exemple particulare. După cum este un om care construieşte faţă de unul ce ştie cum să construiască, după cum este omul treaz faţă de cel care doarme, cel care vede faţă de cel care posedă vedere dar îşi ţine ochii închişi, ceea ce e făcut din materie faţă de materie, produsul finit faţă de materialul brut, aşa este în general actualitatea faţă de potenţialitate.

Şcoala megarică a negat existenţa potenţialităţii. Un lucru, afirmă ei, fie se află fie nu într-o anumită stare, iar aceasta e tot ce se poate spune despre el. Ceea ce face Aristotel este să insiste că aceasta nu e tot ce se poate spune despre acel lucru. Pare a fi un simplu truism a spune că înainte ca A să fi fost în mod actual în starea B, trebuie să fi fost astfel în mod potenţial; şi, fără îndoială, dacă răspundem la întrebarea „de ce a devenit A în mod actual B" spunînd „pentru că era deja în mod potenţial B", dăm un răspuns care de fapt nu e un răspuns. Ideea de potenţialitate a fost deseori folosită pentru a acoperi simpla sărăcie a gîndirii. Totuşi există un motiv real în insistenţa lui Aristotel asupra acestei idei. Motivul este acela că schimbarea nu e catastrofală. Nu există situaţia ca A care este în întregime non-B să devină brusc B. Luînd în considerare A cu mai multă atenţie vom găsi anumite condiţii ale lui B deja prezente în el; dacă nu ar fi aşa, A nu ar deveni niciodată B. Un om care a învăţat o dată arta construcţiei poate, dacă are chef şi dacă are materiale, să înceapă să construiască; un om care nu posedă aceste lucruri nu va putea face astfel. Trebuie să recunoaştem, prin urmare, existenţa, într-unui, a unei capacităţi de a construi care lipseşte din celălalt. Sau, de pildă, există doi oameni dintre care nici unul nu aude în acel moment nimic. Să facem să răsune un clopoţel lîngă ei; unul aude, iar celălalt nu. Faptele în sine ne conduc la recunoaşterea unei diferenţe între condiţiile lor iniţiale, diferenţă pe care o exprimăm spunînd că unul poate

auzi pe cînd celălalt nu. Nu putem explica schimbarea fără să apelăm la potenţialitate.[102]

Dar nu o putem explica folosind doar potenţialitatea. Nimic nu trece din potenţialitate spre actualitate fără intervenţia a ceva actual. Iar actualitatea este anterioară potenţialităţii. Ea este logic anterioară, atîta timp cît „a fi capabil de a fi B" este o noţiune mai complexă decît „a fi B". Dar ea e anterioară şi în alt sens. A nu este în mod potenţial B pînă nu poate ajunge să fie în mod actual B, şi o dată ce nu poate să facă astfel decît prin intermediul a ceva care e deja actual, potenţialitatea lui de a fi B presupune o actualitate. De exemplu, sînt capabil de a cunoaşte ceea ce încă nu cunosc doar din cauza faptului că există ceva ce cunosc deja; orice cunoaştere provine dintr-o cunoaştere pre-existentă. Şi mai departe, ultima explicaţie a lucrurilor, pentru Aristotel, stă în scopul căruia îi sînt subordonate. Astfel, actualitatea este scopul către care tinde potenţialitatea, şi nu viceversa. Animalele nu văd cu scopul de a avea facultatea vederii, ci o posedă cu scopul de a vedea.[103]

Dar principala demonstraţie a anterioritătii actualităţii este următoarea[104]: Ceea ce este etern este anterior prin natură faţă de ceea ce e perisabil; şi nimic nu e etern în virtutea potenţialităţii. Căci ceea ce posedă potenţialitatea fiinţării posedă şi potenţialitatea non-fiinţării, în timp ce eternul este ceea ce prin însăşi natura sa nu poate să nu fie. De aceea, într-un sens, toate entităţile primare din univers sînt lipsite de potenţialitate. Dumnezeu este actual în sens deplin, deoarece El este întotdeauna ceea ce El este în orice moment, şi nu afe în El nici un element de potenţialitate nerealizată. Forma este de asemenea în întregime actuală. Nici o formă specifică nu începe sau sfîrşeşte vreodată de a fi; ea doar urmează să se actualizeze în indivizi noi. Chiar şi materia, deşi dintr-un anumit punct de vedere este potenţialitate pură, este independentă de tipul de potenţialitate ce penetrează cel mai adînc, potenţialitatea non-fiinţării; ea este eternă. Şi, după cum am văzut, toate lucrurile individuale din lume pot fi ordonate după măsura în care sînt infectate cu potenţialitate. Corpurile cereşti sînt (în afară de Dumnezeu şi de inteligenţe) cel mai puţin contaminate de ea; ele nu au nici un fel de potenţialitate de a lua fiinţă şi de a înceta să fiinţeze, sau de a-şi modifica mărimea sau calitatea, ci doar ceea ce are legătură cu mişcarea locală. Şi chiar aceea nu este o potenţialitate de a se mişca sau a nu se mişca. Prin propria lor natură ele sînt cu necesitate în continuă mişcare, iar singura potenţialitate implicată este aceea că mişcarea lor poate fi de la A spre B sau de la B spre C sau de la C spre A. Toate lucrurile sublunare sînt supuse celor patru feluri de potenţialitate, dar chiar şi acolo există ceva care este pură actualitate, şi anume, *infimae species* care sînt eterne din cauza succesiunii continue a generaţiilor.

în sfîrşit, doctrina aristotelică a anterioritătii actualităţii îl conduce la negarea existenţei în lume a oricărui principiu al răului.[105] Ceea ce este

potenţial este superior actualităţii rele şi inferior celei bune. Dacă ceea ce este etern nu poate avea nici un element de potenţialitate, *afortiori* nu poate avea nici un element al răului. „Nu există rău separat de lucrurile individuale." Răul, cu alte cuvinte, nu este o trăsătură necesară a universului ci un produs auxiliar al lumii-ca-proces, ceva ce rezultă în mod întîmplător în decursul efortului susţinut de lucrurile individuale spre a atinge acea perfecţiune ce li se oferă, şi astfel de a se apropia cît mai mult posibil de viaţa divină, „de a deveni nemuritoare în măsura îjn care pot"[106]. Faptul că ele eşuează în mare măsură în tentativa lor se
necesităţii, dar acesta nu reprezintă un principiu indiferent faţă de bine şi rău. Iar pentru Aristotel
datorează materiei sau al răului ci un principiu lumea-ca-proces este în
aşa mare măsură o năzuire spre formă sau bine încjît materia însăşi e uneori

descrisă ca năzuind în acest mod.[107]

Teologia aristotelică!

Cartea A este cu îndreptăţire văzută ca fiind desăvîrşirea *Metafizicii.* Aristotel a dat numele de teologie celei mai înalte dintre ştiinţe, ştiinţa despre acel fel de fiinţă care combină existenţa s ubstanţială, auto-depen-dentă cu independenţa faţă de orice fel de schimbare[108]; şi tocmai în această carte găsim singurul său eseu sistematic de teologic. Există pasaje şi în celelalte lucrări ale sale, care aruncă o lumină asupra concepţiilor sale teologice[109] ; şi altele în care se conformează în mod evident concepţiilor epocii sale.[110] El pare a fi inserat în lucrările sale tiinpurii demonstraţii ale existenţei lui Dumnezeu, total diferite faţă de cea care se găseşte în A. în dialogul *Despre filozofie* se spune că el ar fi dat ceea ce poate fi numit o anticipare a argumentului ontologic; „dacă există un mai bun", argumentează el, „trebuie să fie şi un cel mai bun; printre lucruri unul este mai bun decît altul; de aceea trebuie să existe un cel mai bun, care trebuie să fie divinul.^'[111] Nici n-a omis să folosească argumertul teleologic. In acelaşi dialog el descrie o rasă umană care contemplă pen ;ru prima dată frumuseţea pămîntului şi a mării, măreţia cerului plin de stele Jşi care trage concluzia că aceste lucruri formidabile provin de la zei.[112] Visele, premoniţiile[113] şi instinctul animal[114] au fost folosite mai depart^ de către el ca evidenţe pentru existenţa fiinţelor divine. Dar în lucrările c; prezintă concepţiile sale de maturitate, adaptarea pe seama teleologiei inconştiente a naturii mai re s-au mai păstrat şi care ;ste în mod obişnuit pusă degrabă decît pe seama împlinirii unui plan divin.

în A[115] însă, îl găsiirTargumentînd pentru existenţa unui Dumnezeu atît de diferit de concepţiile religioase populare, încit nu putem bănui nici un element de conformitate cu modalităţile de înţelegere sau prejudecăţile

auditoriului timpului său; şi îl găsim argumentînd pe baza unor principii adînc înrădăcinate în metafizica sa. Argumentul de,aici, care e o formă a argumentului cosmologic, poate fi expus după cum urmează. Substanţele sînt primele dintre lucrurile ce există.[116] De aceea dacă toate substanţele sînt pieritoare, toate lucrurile sînt pieritoare. Dar există două lucruri care nu sînt pieritoare, schimbarea şi timpul. Timpul nu poate lua fiinţă şi nici înceta să fiinţeze, căci aceasta ar însemna că a existat un timp înainte ca timpul să existe sau că ar exista un timp după ce timpul ar înceta să mai fie. Iar schimbarea trebuie să fie simultană cu timpul, căci timpul este, dacă nu identic cu schimbarea, un concomitent al ei.[117] Dar singura schimbare continuă este schimbarea locului,[118] iar singura schimbare continuă a locului este mişcarea circulară.[119] Trebuie deci să existe o mişcare circulară eternă.[120]

Pentru a produce mişcarea eternă trebuie să existe (1) substanţa eternă. Pînă aici ar fi suficiente Formele platoniciene. Dar (2) această substanţă trebuie să fie capabilă de a cauza mişcarea, pe care Formele nu sînt capabile s-o cauzeze.[121] (3) Nu trebuie să aibă doar această putere ci să o şi exercite. (4) Esenţa sa nu trebuie să fie puterea ci activitatea, căci altfel ar fi posibil să nu-şi exercite această putere, iar mişcarea n-ar fi eternă, adică *cu necesitate* fără întrerupere. (5) O astfel de substanţă trebuie să fie imaterială, deoarece ea trebuie să fie eternă.[122]

Acest rezultat este confirmat de experienţă[123], care ne arată că există ceva care se mişcă cu o mişcare circulară veşnică, şi anume cerurile cu stele. Trebuie să existe ceva care le mişcă. Dar ceea ce mişcă şi este la rîndul lui mişcat este un intermediar cu care nu putem fi mulţumiţi; trebuie să existe ceva care mişcă fără a fi la rîndul său mişcat.[124] Iar motorul nemişcat către care trimite experienţa trebuie să fie etern, substanţial, fiinţă pur actuală a cărei existenţă a

fost deja demonstrată.
Dar cum poate ceva cauza mişcare fără să fie mişcat? Cauzarea fizică a mişcării presupune un contact reciproc al celui ce e mişcat cu cel ce mişcă şi deci o reacţie a celui mişcat asupra celui ce mişcă.[125] De aceea, motorul nemişcat trebuie să cauzeze mişcare într-un mod ne-fizic, prin faptul de a fi un obiect al dorinţei. într-un pasaj cauzarea mişcării de către motorul nemişcat e concepută ca avînd un caracter cvasifizic; se afirmă că primul motor nu ar acţiona pur şi simplu în mod direct asupra sferei exterioare a universului, ci doar indirect asupra sferelor interioare, dar găsindu-se în mod actual în afara universului[126]; aceasta însă este o exprimare imprudentă asupra căreia nu trebuie insistat.-jConcepţia nouă a lui Aristotel este că motorul prim nu se găseşte în spaţiu.[127]
Au existat multe dispute asupra întrebării dacă Dumnezeu este pentru Aristotel doar cauza finală a schimbării sau şi cea eficientă. Răspunsul este că Dumnezeu este cauza eficientă prin faptul de a fi cauza finală, dar

nu în alt fel. Mai mult, El nu este cauza finală în sensul de a fi ceva care nu este niciodată, ci care întotdeauna trebuie să fie. El este o fiinţă nemuritoare a cărei influenţă radiază prin univers în asemenea chip, încît orice lucru care se întîmplă — la orice nivel dacă nu luăm în considerare domeniul obscur al hazardului şi al liberului arbitru — depinde de El. El mişcă în mod nemijlocit „primul cer"; adică El cauzează rotaţia zilnică a stelelor în jurul pămîntului. Deoarece El mişcă datorită faptului că inspiră dragoste şi dorinţă, pare să rezulte că „primul cer" are suflet. Iar acest lucru este confirmat prin afirmaţiile din alte locuri că corpurile cereşti ar fi fiinţe vii.[128] Mişcările soarelui, lunii şi planetelor sînt explicate prin ipoteza unei „serii" de sfere concentrice, fiecare avîndu-şi polii fixaţi în învelişul următoarei sfere exterioare. Astfel, fiecare sferă transmite propria mişcare sferei următoare din interiorul ei, iar motorul prim, mişcînd sfera cea mai din afară, le mişcă pe toate celelalte. El determină soarele să se mişte în jurul pămîntului o dată la 24 de ore, şi astfel produce alternanţa zilei şi a nopţii şi toate celelalte din viaţa terestră care sînt determinate de aceasta. Dar alternanţa anotimpurilor, cu consecinţele sale în timpul de semănat şi de cules şi de înmulţire a animalelor, e mai importantă în economia terestră, iar aceasta se datorează mişcării anuale a soarelui pe o elipsă; generarea în orice loc anume tinde să aibă loc atunci cînd soarele se apropie de acea parte a pămîntului, iar distrugerea, cînd el se depărtează.[129] Iar această mişcare ca şi celelalte mişcări *speciale* ale soarelui, lunii şi planetelor sînt datorate „inteligenţelor". Acestea, de asemenea, mişcă în calitatea lor de „scopuri"[130]; adică ele mişcă prin faptul de a fi dorite şi iubite. Relaţia lor cu primul motor nu e specificată, dar, deoarece motorul prim este singurul conducător al universului[131], acela de care „depind cerul şi întreaga natură"[132], trebuie să presupunem că mişcă inteligenţele ca fiind obiectul dorinţei şi al iubirii lor. Detaliile sistemului sînt lăsate obscure, dar trebuie, probabil, să concepem fiecare sferă cerească drept o unitate formată din trup şi suflet, care-şi iubeşte şi doreşte „inteligenţa" corespunzătoare.
Cum produc dragostea şi dorinţa mişcările fizice care trebuie să fie explicate? Teoria afirmă că fiecare sferă doreşte o viaţă cît mai asemănătoare cu aceea a principiului ei mişcător. Viaţa acestui principiu este o viaţă spirituală continuu neschimbată. Sferele nu o pot transmite mai departe, dar ele fac următorul lucru bun posibil prin faptul de a realiza singura mişcare fizică perfect continuă, şi anume mişcarea în cerc.[133] Mişcarea rectilinie nu a fost luată în considerare de Aristotel pentru faptul că dacă ea este continuă necesită un spaţiu infinit, în privinţa căruia Aristotel era sceptic.[134]
Trebuie să ne întoarcem acum la expunerea lui Aristotel asupra motorului prim.

Activitatea fizică fiind exclusă de către natura sa imaterială, el îi acordă doar activitate mentală, şi numai acel fel de activitate mentală

care nu datorează nimic trupului, adică cunoaşterea; şi doar acel fel de cunoaştere care nu implică nici un proces, nici o tranziţie dinspre premise spre concluzie, ci e directă şi intuitivă. Motorul prim nu e doar formă şi actualitate, ci viaţă şi gîndire, iar termenul Dumnezeu, care încă nu apăruse, a început să fie folosit pentru a-l numi.[135]
Cunoaşterea, cînd nu e dependentă de simţuri şi imaginaţie, ca la om, trebuie să fie o cunoaştere despre lucrul cel mai bun; iar acesta este Dumnezeu. Obiectul acestei cunoaşteri este de aceea El însuşi. „Gîndirea se gîndeşte pe sine însăşi prin participarea la inteligibil, căci ea însăşi devine inteligibilă, intrînd în atingere cu obiectul său şi cugetîndu-l, astfel că intelectul şi inteligibilul se confundă devenind inteligibile."[136] Cu alte cuvinte, prin intuiţie gîndirea se găseşte ca într-un contact direct cu obiectul; deci nu avem situaţia unei cunoaşteri a unui lucru prin intermediul unui termen mediu. La fel ca în cazul senzaţiei, forma sensibilă ajunge în gîndire, lăsînd în urmă materia[137], astfel încît în cunoaştere este transportată forma inteligibilă. Iar natura gîndirii este aceea de a nu avea natură proprie, ci de a fi caracterizată în întregime de ceea ce cunoaşte la un anumit moment dat; dacă ar avea o natură a ei proprie, aceasta ar interfera cu reproducerea perfectă a obiectului în mintea cunoscătoare, după cum o oglindă ce are o culoare proprie reproduce mai puţin desăvîrşit culoarea obiectului oglindit.[138] De aceea în cunoaştere gîndirea şi obiectul ei au o natură identică, iar pentru a cunoaşte un obiect înseamnă a cunoaşte gîndirea cuiva în felul în care ea se găseşte în procesul de cunoaştere a obiectului.
Această interpretare a conştiinţei de sine are intenţia de a explica în primul rînd conştiinţa de sine ce însoţeşte cunoaşterea unui obiect. Doar prin şi în cunoaşterea a ceva diferit de ea, gîndirea devine obiect al gîndirii. Nu trebuie să conchidem de aici că ceea ce ea cunoaşte în primul rînd este sinele ei sau că ceea ce apare ca fiind o explicare a devenirii sale în propriul ei obiect s-ar transforma într-un *petitio principii.* Dar ceea ce Aristotel îi atribuie lui Dumnezeu este cunoaşterea, care se are *doar* pe sine ca obiect. O încercare de a face concepţia lui Aristotel despre cunoaşterea divină mult mai tolerabilă a fost făcută prin prezentarea ei ca fiind, invers faţă de cunoaşterea obişnuită, cunoaştere directă a sinelui şi indirectă a lumii. *Nec tamen sequitur,* afirmă Sf. Toma, *quod omnia alia a se ei sunt ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia.*[li9] Mulţi alţi scolastici au exprimat aceeaşi concepţie, iar Brentano o susţine prin referire la pasajul[140] în care Aristotel spune că cunoaşterea termenilor corelativi e aceeaşi. Toate celelalte lucruri în afara lui Dumnezeu îşi datorează întreaga lor fiinţă lui Dumnezeu, astfel încît cunoaşterea de Sine a lui Dumnezeu trebuie să fie în acelaşi timp o cunoaştere a tuturor celorlalte lucruri. Aceasta este o linie de gîndire posibilă şi fructuoasă, dar nu este cea pe care o adoptă Aristotel. Pentru el, faptul că Dumnezeu s-ar cunoaşte

pe Sine şi că El ar cunoaşte toate celelalte lucruri reprezintă alternative[141]; iar prin afirmarea primeia el o neagă implicit pe a doua. El neagă în mod explicit mai mult decît ar conţine varianta a doua; el neagă posibilitatea cunoaşterii răului de către Dumnezeu şi orice trecere de la un obiect al gîndirii la altul.[142] Rezultatul dorinţei de a exclude din viaţa divină orice legătură cu răul şi orice „umbră de schimbare" este idealul imposibil şi steril al cunoaşterii fără alt obiect decît sinele.
Concepţia despre Dumnezeu prezentată în Cartea A este cu siguranţă una

nesatisfăcătoare. Dumnezeu, în felul în care e conceput de Aristotel, deţine o cunoaştere care nu este o cunoaştere a universului şi o influenţă asupra universului, care nu decurge din cunoaşterea Sa; o influenţă care cu greu poate fi numită o activitate, căci ea este acel fel de influenţă pe care un om o poate avea în mod inconştient asupra altuia sau pe care chiar o statuie sau o pictură o poate avea asupra admiratorului ei. E puţin de mirare că ulteriorilor comentatori le-a fost greu să creadă că aceasta era cu adevărat concepţia lui Aristotel şi au încercat să citească un lucru diferit în ceea ce spune el. Chiar Alexandru a încercat să găsească la maestrul său o recunoaştere a providenţei divine, iar mulţi învăţaţi antici au fost de acord cu el în această privinţă. Chiar şi Averroes, în timp ce îi nega lui Dumnezeu orice activitate creativă şi orice libertate a voinţei, îi atribuia — şi credea că îl urmează pe Aristotel — o cunoaştere a legilor generale ale universului. Sf. Toma şi Duns Scotus s-au pronunţat cu precauţie, dar au tins să interpreteze Dumnezeul aristotelic într-un sens teist. Epoca noastră a fost martora unei lungi controverse între Brentano şi Zeller, primul susţinînd, al doilea negînd interpretarea teistă. încercarea lui Brentano trebuie să fie declarată un eşec[143]; Aristotel nu are nici o teorie, nici despre creaţia divină, nici despre providenţa divină. Dar există urme la el ale unui mod de gîndire mai puţin arid decît cel pe care l-am văzut în teoria sa.
Că activitatea lui Dumnezeu este una de cunoaştere şi doar de cunoaştere nu este numai o teorie din Cartea A; ea pare să fie o parte permanentă a gîndirii aristotelice şi este exprimată cu aceeaşi claritate şi în alt loc.[144] Pe de altă parte, criticîndu-l pe Empedocle pentru faptul de a fi exclus o parte din realitate din cunoaşterea lui Dumnezeu, el îşi critică în fond propria limitare a cunoaşterii lui Dumnezeu la autocunoaştere.[145] Cînd Aristotel ia în considerare natura lui Dumnezeu, el simte că dacă I-ar acorda lui Dumnezeu vreo intenţie cu valoare pracitică în lume, L-ar coborî din perfecţiunea Sa; dar atunci cînd ia în considerare lumea, el tinde să-L gîndească pe Dumnezeu într-un mod care îl aduce într-o relaţie mai apropiată cu ea.
Dacă întrebarea este dacă Aristotel îl concepe pe Dumnezeu ca fiind creatorul lumii, răspunsul este cu siguranţă negativ. Pentru el materia este necreată, eternă; el argumentează în mod special contra creaţiei lumii.[146] Aceasta nu ar exclude ideea că materia este susţinută în existenţă dih

eternitate de către Dumnezeu, dar nu există vreo urmă a unei astfel de doctrine la Aristotel. Mai mult, inteligenţele apar ca fiinţe necreate, existînd independent. Iar încercarea lui Brentano de a arăta ca intelectul fiecărei fiinţe umane individuale este creat de Dumnezeu la naşterea individului eşuează pe parcursul pasajelor în care pre-existenţa eternă a raţiunii este susţinută în mod limpede.[147]
Există un pasaj în Cartea A în care Aristotel pare la prima vedere să sugereze că Dumnezeu există atît imanent lumii cît şi transcendent ei. „Trebuie să mai cercetăm şi în care din următoarele două feluri natura Totului cuprinde Binele, adică Supremul Bine; oare ca pe ceva separat care există în sine şi pentru sine, sau ca pe o rînduială anume, sau, mai degrabă, în ambele feluri deodată, cum se întîmplă într-o armată, unde binele constă pe de o parte în disciplină şi, pe de altă parte, într-o măsură mai mare, în calităţile generalului ei, căci nu el e cel care există datorită disciplinei, ci aceasta există datorită lui."[148] Dar, chiar dacă Aristotel afirmă că binele există deopotrivă ca spirit transcendent şi ca ordine imanentă, el nu spune că *Dumnezeu* există în aceste două moduri. în A Dumnezeu este în mod esenţial pentru el cauza primă; iar în concepţia sa deseori reluată a doctrinei anteriorităţii substanţei, cauza trebuie să fie pentru el o substanţă şi nu o abstracţie, aşa cum este ordinea. Pe deasupra, el vorbeşte despre ordine ca fiind datorată lui Dumnezeu, aşa încît poate fi spus că

Dumnezeul lui acţionează cu adevărat în lume şi că este în *acest* sens imanent. Una dintre cele mai evidente caracteristici ale concepţiei aristotelice despre univers este teleologia sa detaliată. în afara unor întîmplări ocazionale şi a coincidenţelor, toate care există sau se întîmplă există sau se întîmplă în vederea unui scop. Dar nu e chiar aşa de limpede ce fel de interpretare trebuie adoptată aici. înţelege el prin aceasta (1) că structura şi istqria universului sînt împlinirea unui plan divin? Sau (2) că ele se datorează unui efort conştient al fiinţelor umane către anumite scopuri? Sau (3) că există în natură o năzuinţă inconştientă spre scopuri? (1) Prima variantă este exclusă de teoria din A, conform căreia singura activitate a lui Dumnezeu este autocunoaşterea. Dar există urme ale unui mod diferit de gîndire chiar şi în A. Cînd Dumnezeu este comparat cu un general de armată, datorită căruia există ordine, sau cu conducătorul unui popor, sau cînd universul este comparat cu o gospodărie în care diferite funcţii, mai mult sau mai puţin precizate, sînt atribuite fiecărui membru, de la cel mai mare pînă la cel mai mic[149], este greu să nu presupui că Aristotel se gîndeşte la un Dumnezeu care controlează prin voinţa Sa principalele linii de dezvoltare ale istoriei lumii. Iar un limbaj asemănător întîlnim şi în alte locuri. Alexandru îi atribuie lui Aristotel o credinţă în activitatea providenţială, atunci cînd este vorba despre menţinerea speciilor. Această interpretare se bazează pe un pasaj în care Aristotel spune că pentru acele

fiinţe care datorită distanţei la care se află de principiul prim sînt incapabile de o existenţă permanentă (adică pentru oameni, animale şi plante, în opoziţie cu stelele) Dumnezeu a hotărît care este următorul bine, dirijînd continuitatea generaţiilor. în mod similar, meritul lui Anaxagora de a fi introdus intelectul ca o cauză a ordinii în lume implică să i se acorde lui Dumnezeu o capacitate de ordonare generală a universului, ce duce de asemenea la astfel de afirmaţii ca „Dumnezeu şi natura nu fac nimic în zadar"[150]. Dar e uluitor cît de puţine urme ale acestui mod de gîndire putem găsi, dacă nu luăm în considerare pasajele în care Aristotel se conformează probabil opiniilor comune; el nu foloseşte niciodată cuvîntul „providenţă" pentru Dumnezeu, după cum au făcut-o Socrate şi Platon[151]; el nu crede în mod serios în pedepsele şi recompensele divine; el nu manifestă nici un interes, ca acela al lui Platon, în a justifica căile lui Dumnezeu spre om.[152]

(2) A doua variantă pare să fie exclusă de faptul că teleologia în natură este total opusă efortului gîndirii.[153] în general, ar părea că a treia concepţie este cea care predomină în gîndirea lui Aristotel. Căci, făcînd abstracţie de pasajul în care afirmă că Dumnezeu şi natura nu fac nimic în zadar, există multe altele în care spune direct că natura nu face nimic în zadar. Ideea de teleologie inconştientă este, cu adevărat, nesatisfăcătoare. Dacă am privi acţiunea nu ca pur şi simplu producînd un rezultat ci ca tinzînd la producerea sa, trebuie să vedem agentul sau ca imaginîndu-şi rezultatul şi tinzînd să-l obţină sau ca instrument al unei alte inteligenţe care prin intermediul lui îşi realizează scopurile conştiente. Teleologia inconştientă implică un scop care nu e scopul oricărei gîndiri şi prin urmare nu e deloc un scop. Dar limbajul lui Aristotel sugerează că el (asemenea multor gînditori moderni) nu resimte această dificultate şi că, în cea mai mare parte, el se simţea mulţumit să lucreze cu noţiunea de finalitate inconştientă a naturii înseşi.

Note

1 *Met. A.* 1.
2 *A. 2.*
3 *A.* 10.
4 âjtopioa.

5 r. 1004a33, /. 1053bl0, *M.* 1076a39, b39, 1086a34 (?), bl5.
6 Cf. p. 21 ş. urm.
7 Există în totalitate vreo 15 probleme care sînt ridicate în *B.* 1 şi discutate în modalitate dialectică în *B.* 2-6.
8 Acestea formează obiectul cărţii *Met.* I.
9 r. 1,2.
10 *E.N.* 1096al9.
11 *Met. E.* 1.
12 *Ib.*

13 „Nemişcată" în trad. lui Bezdechi *(n. t.).*
14 1069a36.
15 Doar o metafizică a naturii, bineînţeles.
16 *A.* 987bl4.
17 *M.* 2, 3.
18 Z. 1036all.
19 A. 7.
20 A. 8.
21 A. 1070a24-26;DeAn. III.5.
22 r. 3-8.
23 r. 3.
24 Am spaţiu pentru a indica doar cîteva dintre cele mai evidente puncte ale complicatului argument ce urmează. O discuţie completă se poate găsi în Maier, *Syll. d Arist.* 1.4l-l01.
25 1006all-b34.
26 1007bl8-.1008a2.
27 1008a7-b2.
28 1008bl2-27.
29 Din nimic nu se creează nimic (w. *t.).*
30 1009a6-38.
31 1009a38-bll.
32 lOlOal-bl.
33 1010bl-l011bl2.
34 1010b20 ş. urm.
35 *Ib.* 19-26.
36 1010b30-l011a2.
37 1010b3-ll.
38 0. 1047a4-7 arată, de asemenea, că toate calităţile secundare (cald, dulce) aparţin obiectelor independent de senzaţie.
39 *P.A.* 648bl2-649b7.
40 G. 7.
41 £.2,3.
42 *E.* 4.
43 *H.* 1043al6.
44 *E.* 1027a25.
45 Cf. pp. 81 ş. urm., 182, 193.
46 1027a32-bl4.
47 „Fiinţa ca adevăr" este însă discutată în 0. 10, care nu-şi are probabil locul în *Metafizica.*
48 A. 1024bl7-26.
49 Afirmată în relaţie cu *E. N.* 1096a21.
50 2. 1028a32-b2.
51 *An. Post.* 83al-l7.
52 Greşeala pare că se datorează unui eşec în a distinge complet relaţia logică su-biect-predicat de relaţia metafizică substanţă-atribut.
53 *Phys.* 260b4.
54 260a29.
55 *H.* 1042b3; *De Gen. et Con:* 1.5.
56 *H.* 1044b7; 0. 1050b21; *Phys.* 260a28.

57 Z. 1036a9, 1037a4. Cf. *K.* 1059bl5.
58 *M.* 1077bl7-30.
59 *De An.* 404bl8-25, 429M8-20; tf. 1043a33.
60 *Tim.* 50c, 52a.

61 Teoria anomeomerică — teorie conform căreia atomii materiali fundamentali sînt diferiţi *(n.t.).*
62 Z. 1040b5-l6.
63 A. 1016b32; Z. 1034a5-8, 1035b27-31; /. 1054a34; A. 1074a3l-34; *De caelo,* 278a6-b3.
64 Z. 1036a8.
65 *De caelo,* loc. cit.
66 Principalul pasaj este A. 1071a27-9, „cauzele lucrurilor ce ţin de acelaşi gen sînt diferite, dar nu în mod specific, ci datorită faptului că ele se deosebesc de la individ la individ: materia, forma şi cauza ta motrice nu sînt identice cu ale mele." Cf. Z. 1038bl4;DeAn. 412a6-9.
67 Z. 1036a2-8.
68 8. 10.
69 M. 1087al0-25; cf. *De. An.* 417a2l-29.
70 Z. 17.
71 *H.* 1043al6, 33.
72 1044bl.
73 *Ib.* 12.
74 *An. Post.* 94b33.
75 *Ib.* 27-31.
76 *Ib.* 34-37.
77 Z. 7-9.
78 1032al3; trad. rom. de Şt. Bezdechi.
79 1034a2l-bl, 1032a25.
80 *H.* 1044a35.
81 Z. 1032bl.
82 1034a20.
83 1032a30, 1034b4-6.
84 1034a24-30.
85 1033a24-bl9.
86 1039b26;tf. 1044b21, 1043bl5.
87 Z. 1034bl8.
88 *H.* 1044b2l-26; *Phys.* VI. 4.
89 *De caelo* 280b27.
90 Alex. *In Met.* 486, 13-33.
91 Z. 1033bl9-29.
92 A. 4-5.
93 1069b32-34, 1070bl8,22.
94 1071al4, 28.
95 *Ib.* 15.
96 *Ib.* 36.
97 1070a31.
98 1071a27.
99 *Ib.* 19-23. Trad. rom. de Şt. Bezdechi *(n. t.).*

1 1075all-l5.
0
0
1 1045b35- 1048a25-b4.
0 l046all,
1
1 0 3.
0
2
1 1049b4-l050b2.
0
3
1 1050b6-l051a2.
0
4
1 1051a4-21.
0
5
106 *E.N.* 1177b33.
107 *Phys.* 192al6-23.
108 *E.* 1026al0-l9;K. 1064a33-b3.
109 Asupra întrebării dacă „intelectul activ" din *De anima* trebuie identificat cu Dumnezeu, cf. pp. 142-l49.

110 Acestea pot fi deseori recunoscute prin referinţa la zei, la plural, pe care o conţin. *Cf.E.N.* 1099bll, 1162a5, 1179a25.
111 Fr. 1476b22-24.
112 *Ib.* a34-bll.Cf. al l-32.
113 Fr. 1475b36-l476a9.
114 *Cic.,DeN. D.* ii. 49, 125.
115 Cap. 6,7.
116 1069al9-26, cf. ZI.
117 Adică „numărul schimbării", *Phys.* 219bl etc.
118 *Phys.* 261a3l-b26.
119 261b27-263a3, 264a7-265al2.
120 A. 1071b4-ll.
121 Cf. 4 991a8-ll,b3-9, 992a29-32;Z. 1033b26-l034a5.
122 A. 1071bl2-22.
123 1072a22.
124 Cf. Z^3/^. 257a3l-bl3.
125 *Ib.* 202a3-7.
126 *Ib.* 267b6-9.
127 *De caelo* 279al8.
128 *Ib.* 285a29, 292a20, bl.
129 *De Gen. et Con:* 336a32, b6.
130 A. 1074a23.
131 1076a4.
132 1072bl3.
133 *Phys.* 265b 1.
134 265al7.
135 A. 1072b25.
136 *Ib.* 20.
137 *De An. 424&n.*
138 *Ib.* 429al3-22.
139 *In Met.* lib. xii., lect. xi. „Nu rezultă totuşi că toate celelalte în afara lui îi sînt necunoscute; căci înţelegîndu-se pe sine, înţelege şi toate celelalte lucruri" *(n. t.).*
140 *Top.* 105b3l-34.
141 A. 1074b22.
142 *Ib.* 25, 32, 26.
143 Este examinată în detaliu de către K. Elser în *Die Lehre des A. iiber das Wirken Gottes,* Miinster, 1893. Am rezumat principalele idei ale argumentului lui Bren-tano în *Mind xxhi.* 289-291.

144 *Decaelo292a22M;E.N.* 1158b35, 1159a4, 1178blO; *Pol.* 1325b28. pţş atribuită lui Dumnezeu în *E. N.* 1154b25, *Pol.* 1325b30, dar într-un sens mai larg în care eecopta este un fel de Tipărit (1325b20).
145 *Met.B.* 1000b3; *De An.* 410b4.
146 *De caelo* 301b31, 279bl2 ş. urm.
147 Mai ales *De An.* 430a23.
148 1075all-l5. Trad. Şt. Bezdechi *(n. t.)*
149 1075al5,1076a4,1075al9.
150 *Decaela211s33.*
151 Xen. *Mem.* i.4, 6 etc; Platon, *Timaios* 30c, 44c.
152 Soluţia sa la problema răului stă într-o referinţă la *xo* KOCKOJioiov care se găseşte în materie *(Phys.* 192al5). Nu acea materie prezintă vreo dispoziţie spre rău; ci fiind o potenţialitate de opoziţii, ea este o potenţialitate de rău în aceeaşi măsură în care este de bine.
153 *Phys.* 199b26.

Capitolul VII

ETICA

Conform lui Aristotel, cunoaşterea este de trei feluri — teoretică, practică sau productivă, după cum este urmărită de dragul ei numai, sau după cum

reprezintă un mijloc pentru a ne conduce viaţa sau pentru a realiza ceva util sau frumos. Ştiinţa practică supremă, aceea căreia toate celelalte îi sînt subordonate, este politica sau — după cum noi, cei de azi, avînd conştiinţa mai deplină a apartenenţei omului la alte comunităţi decît statul, am fi mai înclinaţi s-o numim — ştiinţă socială. Etica este doar o parte din această ştiinţă şi, în mod corespunzător, Aristotel nu vorbeşte niciodată de ea ca o ştiinţă separată, ci doar de „studiul caracterului" sau de „discuţiile noastre despre caracter".[1] întreaga ştiinţă a „politicii" se divide în două părţi care pot fi numite convenţional etică şi politică. Etica lui Aristotel este, fără îndoială, una socială, iar politica sa este una etică; el nu uită în *Etică* faptul că individul uman este în mod esenţial un membru al societăţii, nici în *Politică* faptul că viaţa prosperă a statului există numai prin vieţile prospere ale indivizilor. Mai mult, el nu are nici o îndoială că între cele două moduri de investigaţie există o diferenţă. Cu privire la natura relaţiei dintre ele, el nu este atît de explicit. La începutul *Eticii,* el descrie binele statului ca fiind „mai mare şi mai desăvîrşit" decît cel al individului, iar pe cel de-al doilea pur şi simplu ca pe ceva cu care trebuie să ne resemnăm dacă nu-l putem obţine pe primul.[2] Dar acest sens al valorii vieţii individuale pare să crească în timp ce-l discută, iar la sfîrşitul lucrării el vorbeşte de parcă statul ar fi numai în serviciul vieţii morale a individului, întărind elementul constrîngător de care este nevoie pentru ca dorinţele omului să fie subordonate raţiunii sale.[3]

Ideea fundamentală a *Eticii* e afirmată din prima frază: „Orice artă şi orice investigaţie, ca şi orice acţiune şi orice decizie par să tindă spre un anume bine; de aceea, pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care aspiră toate."[4] Toate acţiunile urmăresc ceva diferit de sine, iar din tendinţa de a produce acest lucru îşi derivă valoarea. Etica lui Aristotel e în

întregime teleologică; moralitatea constă pentru el în a desfăşura anumite acţiuni nu din cauză că observăm că ele sînt drepte în sine, ci datorită faptului că le vedem a fi astfel încît ne vor duce mai aproape de „binele pentru om".[5] Această viziune nu poate fi însă cu adevărat reconciliată cu distincţia pe care el o trasează între acţiune sau îndrumare, care e valabilă în sine, şi producţie, care îşi derivă valoarea din „lucrare" — frîul, statuia sau orice ar fi ceea ce el produce. Dacă ar fi insistat mai tare asupra acestei distincţii ar fi ajuns la un tip de teorie mai kantiană. Distincţia nu rămîne fără influenţă asupra eticii sale, dar în principal categoria mijlocului şi a scopului este cea prin care el interpretează acţiunea umană.

Scopul spre care tinde o acţiune particulară poate să fie doar un mijloc spre un scop mai îndepărtat, dar trebuie să existe o limită a acestei serii; orice acţiune trebuie să aibă un scop ultim care e valoros în sine, iar Aristotel deduce prea repede că ultimul scop al tuturor acţiunilor trebuie să fie acelaşi. Se ridică astfel două întrebări: „Care este acest scop?" şi „Care este ştiinţa care-l cercetează?" Această a doua întrebare primeşte uşor răspuns. Ştiinţa politică decretează care sînt ştiinţele ce trebuie studiate şi de către cine; ştiinţei politice îi sînt subordonate cele mai înalt apreciate capacităţi, asemenea strategiei; ştiinţa politică ne spune ce trebuie să facem şi ce nu trebuie să facem; prin urmare, ştiinţa politică este cea care studiază binele necesar omului.[6] Cealaltă întrebare este mai dificilă şi necesită în vederea soluţionării ei complete întregul corp al *Eticii.* Trebuie să fim mulţumiţi dacă îi răspundem cu acurateţea permisă de natura subiectului. Etica se ocupă cu „lucruri care sînt în mare parte astfel", „lucruri care au capacitatea de a fi altfel", şi nu trebuie să cerem de la ea demonstraţii perfecte ce sînt posibile pentru o ştiinţă care, asemenea

matematicii, tratează despre „lucruri care sînt prin necesitate".[7] Aristotel distinge frecvent între elementul necesar şi cel contingent din univers. Nu este întotdeauna limpede dacă el înţelege prin aceasta că există evenimente care sînt în mod obiectiv nedeterminate sau dacă el distinge între necesitatea pe care o putem identifica şi cea care ne scapă; dar el crede în mod vădit că în acţiunea umană, în orice împrejurare, există o contingenţă actuală. Cu toate acestea, chiar dacă admitem (1) că consecinţele fizice ale actelor noastre nu pot fi anticipate cu precizie şi (2) că acţiunile viitoare sînt în realitate nedeterminate, Aristotel pare să greşească prin presupunerea că aceste fapte diminuează precizia posibilă a filozofiei morale. Ele o pun în imposibilitatea de a spune cu precizie care acţiuni vor produce rezultatele cele mai bune; dar ştiinţa care e marcată de acest lucru este etica aplicată sau cazuistica, încercarea de a spune ce anume ar trebui să facem în anumite circumstanţe date, şi nu etica abstractă, care cercetează ce înseamnă „ar trebui" şi de ce trebuie să facem ceea ce ar trebui să facem.

Diferenţa dintre etică şi ştiinţele exacte apare mai bine exprimată în altă parte. Etica raţionează nu pornind de la principiile prime, ci înaintînd spre

ele; ea porneşte nu de la ceea ce este inteligibil în sine, ci de la ceea ce ne este familiar, adică de la faptele brute, şi reface raţiunile subiacente; iar pentru a reda cunoaşterea necesară a faptelor, este nevoie de o educaţie bună. Matematica tratează un astfel de subiect ale cărui principii prime sînt obţinute printr-o abstracţie uşoară din datele simţurilor; substanţa matematicii o reprezintă deducerea concluziilor din aceste principii prime. Principiile prime ale eticii sînt prea adînc scufundate în detaliile comportamentului uman pentru a fi atît de uşor aduse la suprafaţă, iar substanţa eticii constă tocmai în a le aduce la suprafaţă. Pentru aceasta trebuie îndeplinite două condiţii. în primul rînd, cercetătorul trebuie să fie astfel educat, încît să accepte opiniile generale asupra problemelor morale, care reprezintă înţelepciunea comună neamului. Aceste opinii nu sînt nici foarte limpezi şi nici foarte consecvente, dar, aşa cum sînt ele reprezintă singurele date pe care le avem şi de la care să pornim spre principiile prime. A doua condiţie este o cercetare prin care aceste opinii sînt examinate, comparate între ele, curăţate de inexactităţile şi inconsecvenţele lor şi găsite a produce adevăruri „mai inteligibile în sine", nicidecum evidente la prima vedere, dar evidente de la sine o dată ce ajungi la ele.[8] Dacă etica nu este demonstrativă, este ea atunci dialectică (pentru a folosi o distincţie deseori trasată de Aristotel în logica sa)? într-un anume sens, da; unul dintre modurile de folosire a dialecticii este chiar acesta de a ne conduce către principiile prime.[9] De aici înainte, Aristotel raţionează deseori dialectic, nu plecînd de la principiile ştiute a fi adevărate, ci de la opiniile „celor mulţi" sau ale „învăţaţilor", iar în mod special de la cele din şcoala platoniciană. Dar nu urmează de aici că *Etica* este un prelungit *argumentum ad hominem* în favoarea opiniilor pe care el însuşi nu le acceptă; cu siguranţă el nu ar fi crezut că aceasta are vreo valoare. Căci în mare parte el acceptă opiniile Academiei ca fiind propriile sale opinii, iar atunci cînd nu este aşa, el nu ezită să o spună.

Scopul vieţii umane

Aristotel acceptă opinia „mulţimii" că scopul este euScciuovicc.[10] La origine, adjectivul corespunzător însemna „vegheat de un geniu bun", dar în greaca comună cuvîntul desemna doar norocul, şansa, deseori cu referire la prosperitatea exterioară. Traducerea convenţională prin „fericire" este improprie în *Etică;* căci pe cînd „fericire" desemnează o stare afectivă, diferită de „plăcere" doar datorită sugestiei sale de permanenţă, profunzime şi seninătate, Aristotel insistă asupra faptului că euSainovia e un gen de activitate;

că ea nu e nici un fel de plăcere, chiar dacă plăcerea o însoţeşte în mod natural. Mult mai directa redare *eudaimonie*[11] este de

aceea mai bună. La întrebarea dacă Aristotel a fost un hedonist, e mai bine să apelăm la afirmaţia sa susţinută şi reluată că scopul vieţii este activitate, mai curînd decît să apelăm la modul în care este folosit, în lipsa unei expresii mai bune, un cuvînt care nu sugerează o acţiune ci o stare afectivă.
A spune că binele pentru om este £-o5ouuovta nu ne duce prea departe, după cum o admite Aristotel. Noi vrem să ştim ce fel de viaţă este e\)8oci-p.ovia. Patru moduri principale de a trăi par de fapt să fie alese de oameni. Majoritatea oamenilor năzuiesc *sŢ>t& plăcere;* dar acesta este un scop pentru sclavi sau animale. O variantă mai bună o constituie cea în care se năzuieşte spre *onoare*; aceasta este obiectul vieţii politice. Dar onoarea depinde mai mult de cel care o acordă decît de cel care o primeşte, în timp ce scopul vieţii trebuie să fie ceva care este doar al nostru. Onoarea pare să fie dorită ca ceva care ne asigură propria noastră virtute, iar virtutea este probabil mai cu adevărat scopul vieţii politice. Dar virtutea este compatibilă cu inactivitatea şi cu sărăcia şi suferinţa, iar din cauza acestora ea nu poate să fie adevăratul scop. Unii oameni, pe de altă parte, urmăresc bogăţia; dar aceasta e un mijloc şi nu un scop. Viaţa în *contemplare* este amînată pentru Cartea a X-a,«unde Aristotel încearcă să arate că ea este cel mai înalt scop.[12]
Platon a propus ceva mai abstrus decît aceste bunuri evidente — o Formă a binelui care e sursa întregului bine care se găseşte în univers. Contra acestuia Aristotel argumentează (1) că „binele" nu are un sens comun tuturor aplicaţiilor sale. Cu toate acestea, el nu poate afirma că folosirea sa este pur şi simplu echivocă; el face un compromis sugerînd că toate cele bune indică sau derivă de la un singur bine (binele din categoria substanţei, bunătatea lui Dumnezeu sau a intelectului) sau că ele sînt una prin analogie — binele dintr-o categorie este pentru alte lucruri din aceeaşi categorie cum e binele din altă categorie faţă de alte lucruri din acea categorie. El argumentează (2), după cum ar fi argumentat cu privire la *orice* Formă platoniciană, că nu există Formă a binelui separată de manifestările ei concrete; şi (3) dacă ar fi existat, ar fi fost nefolositoare pentru scopurile practice; binele *pentru om* este cel mai răspîndit bine, contemplarea căruia ne va ajuta în viaţa de toate zilele.[13]
Există două caracteristici pe care trebuie să le aibă binele pentru om. El trebuie să fie ultim, ceva care este ales întotdeauna numai de dragul lui, niciodată ca mijloc spre altceva. Şi trebuie să fie suficient în sine, ceva care doar prin sine face viaţa demnă de a fi aleasă. Ambele caracteristici aparţin eudaimoniei. Dar mai trebuie încă să răspundem la ce înseamnă fericirea. Pentru a fi în stare să răspundă la această întrebare, Aristotel introduce noţiunea platoniciană de lucrare sau funcţie.[14] El se întreabă, în fond, ce fel de viaţă i-ar da omului satisfacţia maximă, dar pentru a răspunde la acest lucru el găseşte necesar să întrebe care este funcţia caracteristică a omului, întrebarea este împrumutată din arte, iar în cadrul lor ea admite un răspuns

simplu. Nu e nici o dificultate în a observa faptul că funcţia unui cîntăreţ din fluier este aceea de a cînta din fluier sau că aceea a unui topor este de a tăia. Cu privire chiar la părţi ale organismului uman — ochiul, mîna — este simplu de văzut la ce folosesc ele. Nu este uşor a vedea care este funcţia specifică omului. Aristotel răspunde la întrebare prin a lua în considerare ceea ce *doar* omul poate face. Creşterea şi reproducerea ne este comună nouă cît şi animalelor şi plantelor, iar senzaţia, nouă şi animalelor; nici una dintre acestea nu poate fi

funcţia caracteristică omului. Dar în om, după cum am văzut în *De anima,* există o facultate mai înaltă supra-adăugată acestor facultăţi, pe care Aristotel o numeşte xo taSyov exov, „ceea ce are un plan sau o regulă". în cadrul acesteia există o subfacultate care înţelege planul şi una care se subordonează lui. Eudaimonia trebuie să fie viaţa acestei facultăţi. în al doilea rînd, ea trebuie să fie activitate, nu simplă potenţialitate. în al treilea rînd, ea trebuie să fie în acord cu virtutea sau, dacă există mai multe virtuţi, cu cea mai bună şi mai desăvîrşită dintre ele. în al patrulea rînd, ea nu trebuie să se manifeste doar pe parcursul unor perioade scurte, ci de-a lungul întregii vieţi.[15]

Această definiţie este confirmată de concepţiile comune asupra eudaimoniei şi în acelaşi timp ea le perfecţionează. S-a susţinut că eudaimonia este virtute; noi afirmăm că este acel gen de acţiune pentru care virtutea reprezintă tendinţa. S-a susţinut că ar fi plăcerea; noi afirmăm că este în mod necesar însoţită de plăcere. S-a susţinut că ar fi prosperitate exterioară; noi afirmăm că fără o măsură a prosperităţii un om nu poate exercita activitatea cea bună care este eudaimonia. Astfel, principalele elemente din noţiunea comună a eudaimoniei sînt admise în definiţia noastră. Virtutea este izvorul din care răsare activitatea cea bună, plăcerea este însoţitoarea ei naturală, iar prosperitatea este precondiţia ei normală[16]; cu toate acestea, Aristotel se grăbeşte să adauge[17] că un caracter nobil „străluceşte printre" circumstanţe adverse.

Eudaimonia fiind activitate în acord cu virtutea, Aristotel pune în discuţie[18] natura virtuţii, subiect care îl preocupă pînă la sfîrşitul Cărţii a Vi-a. Am văzut că în afara intelectului propriu, acea parte a noastră ce poate elabora un argument sau un plan, există o parte care poate urma planul. Fiind un intermediar, aceasta poate fi caracterizată atît ca parte a elementului raţional cît şi a celui iraţional din noi. Natura ei reală este acum revelată; ea este facultatea dorinţei, cea care în omul cumpătat se supune regulii vieţii pe care el şi-o construieşte, iar în omul necumpătat nu se supune. Există de aceea două feluri de virtuţi — virtuţile elementului raţional propriu şi cele ale elementului intermediar, virtuţiile intelectului şi cele ale caracterului. De primele se ocupă Cartea a Vi-a, de ultimele a Ii-a, a V-a. Fragmentul cuprins între Cartea a Ii-a şi pînă la Cartea a IlI-a 1115a3 dezbate natura generală a caracterului bun şi a acţiunii bune; iar cel cuprins între Cartea a IlI-a 1115a4 şi pînă la sfîrşitul Cărţii a IV-a dez-

bate în detalii virtuţile capitale recunoscute de grecii din vremea lui Aristotel; Cartea a V-a dezbate în mai mare detaliu problema dreptăţii.

Bunătatea caracterului

Aristotel începe[19] prin a discuta în ce fel poate fi obţinută bunătatea caracterului, în ce formă materială şi în ce fel apare ea. Ea nu este nici naturală, nici nenaturală omului; noi avem de la început o disponibilitate pentru ea, dar ea trebuie dezvoltată prin practică. Ea nu seamănă cu facultăţile simţului care sînt prezente, presupune Aristotel, încă de la început în deplinătatea lor; după cum doar construind învăţăm să fim constructori sau cîn-tînd să fim cîntăreţi din ghitară, la fel devenim drepţi sau cumpătaţi doar atunci cînd acţionăm drept sau cumpătat. „Stările de caracter se formează din activităţi asemănătoare".[20]Prima regulă ce se impune referitor la aceste activităţi este aceea că atît excesul cît şi insuficienţa trebuie evitate. După cum excesul sau insuficienţa exerciţiilor fizice sau ale hranei sînt dăunătoare corpului, la fel, dacă ne vom teme de orice vom deveni laşi, iar dacă nu vom avea frică de nimic vom deveni nesăbuiţi; în nici unul din cazuri nu va creşte curajul în noi. Iar actele pe care le înfăptuim atunci cînd am obţinut virtutea vor avea aceeaşi caracteristică moderată ca acelea din care s-a dezvoltat virtutea. Găsim aici[21] germenele teoriei medietăţii (sau a sensului mijlocitor)[22]; discuţia o vom amîna pentru mai tîrziu.

Cel mai bun indicator asupra dispoziţiei interne a omului este senzaţia sa de plăcere sau durere atunci cînd realizează acte virtuoase sau vicioase. Plăcerea şi durerea pot fi cu adevărat numite conţinutul virtuţii morale. Urmărirea plăcerii şi evitarea durerii sînt principalele surse ale acţiunii vicioase. Virtutea are de-a face cu acţiuni şi sentimente şi toate acestea sînt însoţite de plăcere sau durere. Prin durere se corectează acţiunea vicioasă. Chiar şi alte motivaţii ale acţiunii în afara plăcerii — nobleţea şi utilul — aduc cu sine plăcerea. Tendinţa de a simţi plăcere în anumite lucruri este săditâ în noi încă de la naştere; înclinăm să judecăm toate acţiunile prin plăcerea sau durerea pe care o oferă. Este mai greu să luptăm împotriva plăcerii decît împotriva mîniei, iar victoria asupra ei este obiectul esenţial al virtuţii. Nu trebuie însă să afirmăm că virtutea este eliberarea de plăcere şi durere; pornirile spre plăcere şi durere nu trebuie suprimate ci modelate într-o formă adecvată. Trebuie să învăţăm să simţim plăcerea în mod corect şi la timpul potrivit. Aristotel nici nu preamăreşte, nici nu condamnă tendinţele inerente omului. Ele sînt indiferente în sine; ele devin bune sau rele după cum sînt supuse „dreptei reguli" sau li se permite să se afirme împotriva ei, regulă pe care natura noastră raţională o înţelege pentru sine şi caută să o impună asupra lor.[23]

Un paradox este implicat în afirmaţia lui Aristotel, acela că devenim buni dacă făptuim acte bune; cum putem însă făptui acte bune dacă noi

înşine nu sîntem buni? El încearcă să explice că există o diferenţă între acte ce creează o dispoziţie habituală bună şi cele ce decurg dintr-o dispoziţie habituală bună. Chiar în cadrul artelor există un anume paralelism; este posibil să vorbim corect gramatical, de exemplu, fără a cunoaşte regulile gramaticale. Dar în arte lucrul corect care contează este făptuirea, lucrarea, în timp ce nu vom zice niciodată că un om este virtuos sau acţionează virtuos pînă ce nu a înfăptuit actul (1) fiind conştient de ceea ce face, (2) alegînd actul şi de dragul său şi (3) ca rezultat al unei înclinaţii permanente. Astfel, paradoxul dispare; acţiunile ce produc virtutea nu sînt prin natura lor internă ci doar prin aspectul lor exterior asemănătoare cu cele pe care virtutea le produce. Aristotel indică aici[24] cu precizie distincţia dintre cele două elemente implicate într-o acţiune desăvîrşită — (a) că lucrul înfăptuit trebuie să fie lucrul potrivit ce trebuie făcut în acele circumstanţe şi (b) că trebuie realizat plecînd de la o motivaţie bună.

Calea este acum liberă pentru a putea da o definiţie a virtuţii. Mai întîi trebuie stabilit genul ei. El trebuie să fie unul dintre cele trei lucruri[25] — un afect, o facultate[26] sau o dispoziţie habituală[27]. Diferenţa dintre virtute şi viciu, pe de o parte, şi lucrurile neutre, pe de altă parte, este urmărită în acest loc în detaliu. Virtutea nu poate fi un afect la fel ca apetitul pentru plăcere, mînia sau teama; noi nu numim oamenii buni sau răi, nu îi lăudăm sau blamăm pentru că simt aceste lucruri; pe de altă parte, ele nici nu implică vreo alegere şi nici nu reprezintă menţinerea unei atitudini, ci sînt doar simple sentimente pasive. Din aceleaşi motive, virtutea nu poate fi, de asemenea, o simplă facultate. Trebuie de aceea să fie o dispoziţie habituală ce se dezvoltă pe seama unei facultăţi prin exersare în sens propriu a acelei facultăţi.[28]

In aceeaşi măsură cercetarea noastră este valabilă şi pentru viciu; care este atunci diferenţa faţă de virtute ? In orice *continuam* divizibil (iar materialele virtuţii — afectul şi acţiunea — sînt astfel) există un plus, un minus şi o medie. Există o medie obiectivă sau aritmetică, echidistantă faţă de extreme. Dar există şi o medie „relativă la noi" care e diferită pentru oameni diferiţi. Zece livre de mîncare pot fi prea mult sau prea puţin; nu rezultă că şase ar fi cantitatea corectă pentru orice om. Orice artă si meşteşug tind spre o medie de acest fel; nimic nu pot fi adăugat sau scos din lucrarea de artă perfectă fără a o distruge.

în mod asemănător, virtutea morală va tinde spre medie atît în ce priveşte afectul cît şi în privinţa acţiunii şi prin urmare poate fi definită ca ,,o dispoziţie de a alege[29], con-stînd în esenţă într-o măsură justă în raport cu noi determinată de o regulă, şi anume în felul în care ar determina-o posesorul înţelepciunii practice".[30]
Sensul ultimei părţi a acestei definiţii a virtuţii poate fi amînat pînă ajungem la Cartea a Vi-a, în care este pusă în discuţie înţelepciunea practică. Trebuie doar să observăm acum că definiţia virtuţii morale conţine o

referinţă la o virtute intelectuală. Virtutea morală nu este completă în sine. Ca să deţii virtutea morală trebuie fie să posezi tu însuţi înţelepciune practică, fie să urmezi exemplul sau preceptele cuiva care o are; căci prin aplicarea principiilor generale printr-un proces de raţionare a circumstanţelor cazului particular este determinată acţiunea justă. Vom vedea mai tîrziu[31] că virtutea morală în sensul ei deplin implică posedarea înţelepciunii practice de către însuşi omul virtuos. Celălalt element nou în definiţie, referinţa la medie, poate fi luat în considerare acum. Aceasta, trebuie să ne reamintim, este pentru Aristotel ceea ce diferenţiază virtutea morală de viciu. In raport cu perfecţiunea, nici o îndoială, virtutea este o extremă, dar „prin esenţa ei şi prin conceptul care o defineşte, virtutea este o medie-tate".[32] Aristotel nu ne sfătuieşte doar să evităm orice risc evitînd extremele; există mult mai multă teorie în spatele definiţiei sale decît se află în spatele unei simple *medio tutissimus ibis.* Am văzut în parte care este teoria. Ea este în intenţie un protest împotriva concepţiei ascetice, maniheiste care condamnă orice impuls natural, şi în egală măsură împotriva concepţiei naturaliste ce ridică impulsurile deasupra oricărui criticism şi le instituie ca forţă directoare a vieţii. Nici una dintre ele nu este bună sau rea în sine; există o cantitate potrivită dţn fiecare, un timp potrivit, un mod adecvat, obiecte potrivite pentru fiecare. Este îndoielnic însă dacă teoria medietăţii este modul adecvat de a exprima această concepţie sănătoasă şi adevărată. (1) Atîta timp cît virtutea implică o anumită intensitate a afectului sau cheltuirea unei anumite sume de bani sau ceva asemănător, există o oarecare adecvare în a o descrie ca o medie. Dar timpul, obiectul, modul trebuie, de asemenea, să fie potrivite, iar .încercarea lui Aristotel de a aplica o noţiune cantitativă ca aceea de: medie acestor elemente în cadrul acţiunii juste nu este în vreun chip încununată de succes. (2) Nu întotdeauna avem situaţia ca acţiunea adecvată să se găsească într-o medie. Chiar dacă admitem că afectele instinctive sînt indiferente în abstract, există ocazii în care un afect particular ar putea fi în întregime inhibat şi altele în care un afect particular ar fi urmat pînă la ultimele consecinţe. Pare a fi un accident, deşi foarte frecvent, al acţiunii juste ca să fie un intermediar între două extreme.
(3) Lucrul esenţial nu este acela că afectele ar trebui să aibă anumite intensităţi particulare, ci că ar trebui să se supună în întregime „dreptei reguli" sau, după cum am mai putea spune, să se supună sensului datoriei. Dar Aristotel răspunde acestei obiecţii prin ultima parte a definiţiei sale.
(4) Chiar în lumina refuzului aristotelic al sugestiei că orice simplu calcul aritmetic ne va spune ce ar trebui să facem, este simplu să-l bănuim că susţine că întîi cunoaştem extremele şi că apoi, plecînd de la ele, inferăm media. Există probabil cazuri în care acest lucru se petrece. Dacă vreau să ştiu cu cît ar trebui să contribui la un act de caritate, pot începe prin a observa că o contribuţie de 100 de lire e dincolo de posibilităţile mele, iar

că una de o jumătate de coroană ar fi meschină[33] şi, plecînd de la aceste limite, voi putea stabili care ar fi suma potrivită. Dar ar fi o greşeală să luăm acest

lucru ca o evaluare a modului în care noi decidem întotdeauna sau în mod obişnuit ceea ce trebuie să facem. Nici Aristotel nu-şi reprezintă astfel situaţia; conform lui Aristotel, noi „percepem" în mod direct justul şi injustul.
Teoria prezintă valoare ca o recunoaştere a necesităţii introducerii sistemului sau, după cum Aristotel o zice[34], a simetriei, în multitudinea de tendinţe care există în noi. Simetria este o noţiune cantitativă, dar acţiunea bună îşi *are* partea ei cantitativă; nu trebuie să fie nici prea puţină, nici prea multă. Grecii aveau dreptate susţinînd că pentru a produce *orice* lucru bun în felul său — un corp sănătos, o operă de artă frumoasă, o acţiune virtuoasă — sînt necesare anumite relaţii cantitative. Aplicată la cazul virtuţii, doctrina probabil că nu este foarte convingătoare, dar există în ea o parte de adevăr.
Aristotel începe să-şi ia măsuri de precauţie contra interpretărilor greşite prin a sublinia faptul că nu toate afectele sau acţiunile ce pot fi numite admit o medie; însuşi numele unora, cum ar fi neruşinarea, invidia, adulterul, furtul, homicidul, implică un caracter rău al lor. Adică, acestea nu sînt nume pentru afecte neutre moral care alcătuiesc conţinutul virtuţii, ci pentru excese sau deficienţe greşite ale acestor afecte; nu pentru acţiuni ce au de-a face cu o anumită clasă de obiecte, ci pentru acţiuni *greşite* ce au de-a face cu o astfel de clasă. Neruşinarea este o deficienţă greşită a ruşinii; furtul, un exces greşit în dobîndirea averii. Media este opusă excesului şi insuficienţei şi de aceea nu există nici medietate în exces şi insuficienţă, după cum nu există nici exces sau insuficienţă în medietate.[35]
Teoria despre medietate este în continuare[36] ilustrată de o scurtă revedere a principalelor virtuţi şi vicii. Aceasta este reluată mai tîrziu în mai mare detaliu şi va fi mai bine examinată cînd vom atinge secţiunea III., 1115a4-V./m. Aristotel adaugă[37] că viciile opuse sînt mai opuse unul altuia decît virtuţii care se găseşte între ele. Această concepţie a fost criticată de Kant pe motivul că există o diferenţă mai mare între motivaţia morală şi toate celelalte decît între oricare două dintre celelalte şi că de fapt trecerea de la un viciu la alt viciu este mai uşoară decît cea de la viciu la virtute. Avarul şi risipitorul sînt la fel de deficitari în privinţa atitudinii juste asupra banilor, şi prin urmare un om care e risipitor în tinereţea sa e mult mai asemănător unui avar la bătrîneţe decît unuia care îşi va folosi banii în mod corect. Critica este justificată; doar în aspectul lor exterior, în privinţa lucrului făcut ca opus stării mentale a agentului, viciile sînt mai opuse între ele decît virtuţii.
în încheiere, Aristotel subliniază faptul că virtutea e uneori mai aproape de exces şi alteori de deficienţă, iar acest lucru din două motive.

în anumite cazuri, acest rezultat provine din însăşi natura faptelor; curajul este prin natura sa mai opus laşităţii decît nechibzuinţei. în alte cazuri el provine din „noi înşine"; virtutea nu este mai asemănătoare unui viciu decît celuilalt, dar noi tindem să o opunem viciului faţă de care sîntem mai înclinaţi; astfel, noi opunem mai mult decenţa desfrîului decît viciului opus. Din acestea urmează sfatul practic de a ne feri (1) de viciul care este cel mai opus virtuţii corespunzătoare şi (2) de viciul spre care sîntem mai înclinaţi şi care ne oferă plăcere mai mare. Dar, la urma urmei, nici o regulă generală nu ne ajută prea mult în a şti ce trebuie să facem; trebuie să aşteptăm pînă ne aflăm în circumstanţele particulare şi trebuie să ţinem cont de ele în întregime; „judecarea lor ţine de un anume simţ".[38]

Actul voluntar şi alegerea deliberată

Aristotel ia în considerare condiţiile în care un om devine responsabil pentru acţiunea sa. Doar pentru actele lor voluntare oamenii sînt blamaţi sau lăudaţi. Actele sînt involuntare dacă ele se datorează fie constrîngerii, fie ignoranţei.

Actele datorate constrîngerii sînt acelea a căror origine se află în afară, agentul (sau mai curînd cel ce suportă actul) necontribuind cu nimic la acestea, adică în care corpul acţionează sub impulsul unei forţe externe irezistibile. Actele făptuite din teamă pentru un rău mai mare, cum e acela al aruncării încărcăturii unui vas pe timp de furtună, pot fi gîndite ca fiind realizate sub constrîngere şi pot fi numite „acte mixte", dar sînt mai apropiate de actul voluntar. Descrisă în mod abstract, o astfel de acţiune, cum ar fi aruncarea încărcăturii peste bord, este un act pe care nici un om normal nu l-ar face în mod voluntar, dar moralitatea are de-a face cu acţiuni particulare în circumstanţe particulare, iar în contextul circumstanţelor sale actuale un astfel de act este unul de care nimeni nu trebuie să se ruşineze în a-şi asuma responsabilitatea; este clar, de asemenea, că originea actuală a mişcării corpului vine de la însuşi omul. Astfel de acţiuni sînt uneori lăudabile; uneori, atunci cînd un om făptuieşte acţiuni ce n-ar fi trebuit făptuite, datorită fricii de o durere pe care nimeni nu ar fi suportat-o, ele sînt de iertat; dar există anumite acte cărora chiar moartea le este preferabilă şi care, din această cauză, nu sînt de iertat sub nici un pretext. Pe de altă parte, nu poate fi susţinut că toate actele săvîrşite de dragul plăcerii şi al unor lucruri rezultă din constrîngeri, ca fiind datorate unui factor extern nouă. La acest nivel toate actele noastre ar rezulta din constrîngere; plăcerea ce însoţeşte astfel de acte ne arată că ele nu stau sub constrîngere; cauza lor este agentul însuşi.

în ceea ce priveşte cealaltă sursă a involuntarului, şi anume *ignoranţa,* sînt trasate anumite distincţii. (1) Dacă actul comis din ignoranţă este

regretat ulterior, el este involuntar; dacă nu, el poate fi numit doar non-voluntar. Această distincţie nu este satisfăcătoare. Nu există vreo diferenţă reală de sens între „involuntar" şi „non-voluntar". S-ar putea sugera că prin dico-uaiov Aristotel înţelege „neintenţionat", iar prin *ox>x* EKOTJOIOV, „involuntar"; dar este clar că actele neintenţionate şi cele doar involuntare nu pot fi diferenţiate prin atitudinea ulterioară a agentului.[39] (2) Omul care acţionează sub influenţa băuturii sau a mîniei acţionează în ignoranţă dar nu din cauza ignoranţei. Ignoranţa este cauza proximă, dar ignoranţa se datorează ea însăşi băuturii sau mîniei. Generalizînd, am putea spune că toţi oamenii răi acţionează *în* ignoranţa a ceea ce ar trebui să facă, dar acţiunile lor nu sînt din această cauză involuntare. A doua distincţie conduce spre o a treia. (3) Ignoranţa ce face ca o acţiune să fie involuntară nu este igoranţa a ceea ce e bun pentru noi; această „ignoranţă îri alegerea deliberată" sau „ignoranţă a principiilor generale" nu este condiţia unei acţiuni involuntare ci a răutăţii. Ignoranţa ce disculpă este ignoranţa circumstanţelor particulare. Acţiunea e voluntară atunci cînd (1) originea ei este în agent şi (2) el cunoaşte circumstanţele în care actul are loc.[40] Noţiunea de 7rpoodp£Gi<;, alegere preferenţială[41], a apărut deja în definiţia virtuţii. Aristotel încearcă acum să o expliciteze. Alegerea nu este, în mod evident, coextensivă acţiunii voluntare. Acţiunile copiilor şi ale animalelor inferioare şi, în afară de asta, acţiunile săvîrşite în pripa unui moment anume sînt voluntare dar nu alese în mod deliberat. Alegerea a fost identificată de alţi gînditori cu un fel de formă a dorinţei — poftă, mînie sau dorinţă raţională[42] — sau cu un fel de opinie particulară; dar Aristotel nu are mari dificultăţi în a o distinge de toate acestea. Ea este mult mai apropiată de dorinţa raţională, dar (1) putem să dorim ceea ce e imposibil, însă nu-l putem alege. (2) Putem dori ceva care nu depinde de propria noastră acţiune, dar nu-l putem alege. (3) Dorinţa vizează scopul, alegerea — mijloacele. Se sugerează în final că obiectul alegerii este cel asupra căruia s-a decis prin deliberare.[43] Astfel, deliberarea se face asupra a ceea ce ne stă în propria putere şi poate fi realizat. Ea se face

asupra mijloacelor şi nu a scopurilor; ea presupune un scop determinat şi ia în considerare modul în care poate fi obţinut. Şi, mergînd înapoi de la scop la mijloace, continuă să se întoarcă de la mijloace la alte mijloace, pînă cînd ajunge la un mijloc ce poate fi adoptat aici şi acum. Procedura poate fi comparată cu cea a unui matematician care analizează prin regresie problema ce trebuie să fie rezolvată pentru a ajunge la o problemă mai simplă a cărei soluţie i-ar permite să o rezolve pe cealaltă, şi aşa mai departe pînă cînd ajunge la una pe care poate s-o rezolve cu cunoştinţele pe care le are la dispoziţie; „ultimul pas al analizei este primul în ordinea actualizării". Adică deliberarea este asemănătoare procesului de descoperire matematică, acesta fiind opus celui al expunerii deductive. După cum este limitată de la

început de ceva care este altfel decît ea, adică dorinţa pentru un obiect determinat, la fel este limitată la celălalt capăt al său de către altceva decît ea, şi anume percepţia circumstanţelor actuale. întregul proces poate fi formulat astfel:

Dorinţă Eu doresc A.
B este mijlocul pentru A.
C este mijlocul pentru B.
Deliberare
Percepţie
Alegere
Acţiune
N este mijlocul pentru M.
N este ceva ce pot face aici şi acum.
Eu aleg N.
Eu fac N.

Astfel, alegerea deliberată este „aspiraţia deliberată spre ceea ce depinde de noi"[44] sau, după cum afirmă Aristotel în altă parte[45], „ea este fie o gîndire stimulată de dorinţă, fie o dorinţă susţinută de gîndire, iar principiul de această natură este omul".[46]

S-a criticat deseori faptul că psihologia lui Platon şi Aristotel nu prezintă o concepţie distinctă despre voinţă. Doctrina lui Aristotel despre alegerea deliberată este în mod evident o încercare de a formula o astfel de concepţie. Cîteva dintre caracteristicile doctrinei sale prezintă un avans mare faţă de orice alt gînd anterior asupra subiectului — separarea alegerii deliberate de poftă şi dorinţă raţională; limitarea ei la lucruri nici necesare, nici imposibile, ci la acelea ce se află în (ar trebui mai curînd să spunem, gîndite ca fiind în) puterea noastră; recunoaşterea ei ca implicînd atît dorinţa cît şi raţiunea, şi nu doar dorinţă + raţiune, ci dorinţă condusă de raţiune şi raţiune aprinsă de dorinţă. Definiţia sa despre alegere ca dorinţă deliberată greşeşte considerînd-o ca un fel de dorinţă, ceea ce de fapt ea nu este; dar afirmaţia sa că ea ar putea fi numită fie gîndire stimulată de dorinţă, fie dorinţă susţinută de gîndire arată că dorinţa nu este genul ei, că este vorba de un lucru nou, diferit de toate precondiţiile sale. încă un lucru trebuie remarcat: Aristotel declară că alegerea este asupra mijloacelor, nu a scopului. Aceasta este o limitare care nu e sugerată în mod natural nici de cuvîntul grecesc, nici de cel englezesc; poate exista la fel de bine alegere între scopuri, ca şi între mijloace. De fapt, în afara celor două pasaje în care 7ipoodpeoi<; este discutată formal[47], cu greu mai găsim referire la ideea mijloacelor.[48] Atît în restul *Eticii,* cît şi în celelalte lucrări aristotelice ea are în general sensul de „intenţie" şi nu se referă la mijloc ci la scop.[49] Doctrina specifică a Tipoaipemq este o parte integrală a teoriei aristotelice, dar are un efect redus asupra folosirii generale a cuvîntului.

Activităţile virtuoase nefiind doar voluntare ci şi în acord cu alegerea, rezultă că virtutea şi viciul *stau* în puterea noastră. Spusa lui Socrate că

„nimeni nu e rău de bunăvoie" este falsă, mai puţin în situaţia în care sîntem pregătiţi să afirmăm că omul nu este sursa şi iniţiatorul acţiunilor. Nimeni nu ar încerca vreodată să convingă un om să nu-i fie frig sau foame, din moment ce acest lucru nu-i stă în puteri; dar legislatorii încearcă să convingă oamenii prin recompensă şi pedeapsă să acţioneze virtuos, implicînd în mod clar că virtutea şi viciul stau în puterile noastre. Ei nu consideră nici chiar ignoranţa, pentru care omul însuşi este cauza, ca o scuză în cazul acţiunii greşite. Dacă un om afirmă că nu cunoştea legea, noi îi răspundem „ar fi trebuit să ai grijă s-o cunoşti". Dacă ne va spune că el este structural nepăsător la asemenea lucruri, noi răspundem „da, dar ai ajuns în felul ăsta doar datorită vieţii tale desfrînate; caracterul . se formează doar în decursul unei acţiuni". Stătea în puterea omului vicios de a nu deveni vicios; dar nu urmează de aici că acum poate înceta să mai fie astfel.
O altă încercare poate fi făcută pentru a scăpa de responsabilitatea actului. Se poate spune că, pe cînd toţi oamenii îşi urmăresc binele lor aparent, ei nu sînt responsabili de ceea ce le apare lor ca fiind bine. La aceasta Aristotel poate replica, după cum am văzut, că dacă „fiecare este într-un fel responsabil de statutul său moral, atunci va fi într-un anumit fel responsabil şi de ceea ce îi apare ca fiind bine; dar dacă nu este responsabil, atunci virtutea nu e în mai mare măsură voluntară decît viciul, scopul fiecărui om fiind determinat pentru el nu prin alegere ci prin natură sau într-un alt fel."[50] Aceasta este poate abordarea aristotelică cea mai apropiată unei discuţii asupra liberului arbitru, iar rezultatul este într-un fel neconcludent. Nu este atît o afirmare a liberului arbitru, cît un răspuns dat acelora care ar evita responsabilitatea acţiunilor greşite, în timp ce şi le-ar . însuşi pe cele bune. Revăzînd atitudinea generală a lui Aristotel faţă de liberul arbitru, următoarele puncte ar trebui să fie reţinute: (1) Făptuirea unui act particular urmează (cel puţin aşa susţine el uneori) în mod necesar înţelegerii premiselor apropriate. „Dacă tot ce e dulce trebuie gustat, iar acest lucru particular e dulce, un om care îl poate gusta şi nu este împiedicat de nimic trebuie s-o facă imediat."[51] (2) O dată ce caracterul s-a format, el nu mai poate fi schimbat prin voinţă.[52] (3) „Voluntar" nu desemnează pentru Aristotel ceva ce ar echivala cu libertatea voinţei, căci se aplică şi comportamentului animalelor.[53]
Pe de altă parte, trebuie observat că (1) Aristotel pare să creadă într-o contingenţă obiectivă care nu e doar un simplu eufemism pentru ignoranţa noastră legată de viitor. El nu are o concepţie clară despre o lege universală a cauzalităţii.[54] (2) El adoptă o atitudine clară împotriva concepţiei socratice că nimeni nu e rău în mod voit, că acţiunea noastră urmează în mod necesar starea noastră de credinţă.[55] în mare, trebuie să spunem că el împărtăşeşte credinţa omului simplu în

liberul arbitru, dar că nu a examinat problema în detaliu şi **nu** s-a **pronunţat** în această privinţă într-un mod absolut consecvent.

Virtuţile morale

Aristotel porneşte prin a ilustra şi testa teoria sa despre virtute şi în particular teoria sa asupra medietăţii, printr-o examinare detaliată a virtuţilor. Se spune că ele privesc afectele şi acţiunile. Domeniul lor este uneori definit prin referire la un tip de afect, alteori prin referire la un tip de acţiune, dar acest lucru este doar o chestiune de convenienţă; o virtute este o năzuinţă de a stăpîni o anumită clasă de afecte şi de a acţiona corect într-o anumită situaţie. Lista virtuţilor[56] poate fi rezumată după cum am făcut-o mai jos. Astfel, avem (1) trei virtuţi ce

constau în atitudinea justă în privinţa afectelor primare de teamă, plăcere, mînie[57], (2) patru virtuţi ce privesc două dintre principalele scopuri ale omului în societate — urmărirea averii şi cea a onoarei, (3) trei virtuţi ce privesc relaţia socială, (4) două calităţi ce nu sînt virtuţi, o dată ce nu sînt dispoziţii ale voinţei. Acestea din urmă sînt stări intermediare şi sînt lăudabile; dar ele sînt stări medii ale afectelor, nu atitudini ale voinţei faţă de afecte. Ele sînt în mod ingenios tratate în *Etica Eudemică[5]** sub forma calităţilor instinctive din care se dezvoltă cumpătarea şi dreptatea. Expunerea opuşilor indignării îndreptăţite din *Etica Nicornahică* este în mare parte confuză, iar în Cartea a IV-a această „medietate de afect" nu apare deloc.

Această parte a *Eticii* prezintă o descriere vie şi deseori amuzantă a calităţilor admirate sau blamate de către grecii cultivaţi din epoca lui Aristotel. Metoda adoptată e exact opusă celei urmate de Platon. Platon (în *Republica)* ia cele patru virtuţi cardinale recunoscute în epocă — înţelepciune, curaj, stăpînire de sine, dreptate — şi le interpretează într-un mod aşa de larg, încît fiecare dintre ele este în pericol să se suprapună peste celelalte, iar două dintre ele — înţelepciunea şi dreptatea — tind aproape să se identifice cu virtutea ca întreg. LaAristotel, sfera diferitelor virtuţi este restrînsă cu stricteţe, iar nouă ni se; dă posibilitatea cu atît mai mult să estimăm lărgirea şi spiritualizarea idealurilor morale pe care secolele ulterioare lui Aristotel le-au realizat. Nu se face nici o încercare pentru a obţine o diviziune logică exhaustivă a afectelor sau actelor. Ordinea este întîmplătoare; două dintre virtuţile cardinale sînt tratate pentru început în detaliu (discutarea celorlalte două fiind rezervată pentru Cărţile a V-a şi a Vi-a); celelalte virtuţi sînt luate în considerare pur şi simplu în modul în care îi apar lui Aristotel, una sugerînd-o fără îndoială pe cealaltă care îi urmează. Două idei speciale ce trebuie remarcate în cadrul descrierii virtuţilor sînt (1) lumina pe care ea o aruncă asupra teoriei medietăţii şi

Afect

Teamă I

încredere[59] J

Anumite plăceri ale pipăitului | (durerea rezultată din dorinţa r* pentru asemenea plăceri) J

Mînie

Relaţii sociale

Pudoare

Durere faţă de soarta **bună** sau rea a altora

Acţiune	*Exces*	*Medie*	*Insuficienţă*
	J Laşitate	Curaj	Fără nume 1
	INechibzuinţă	Curaj	Laşitate J
	Desfrîu	Cumpătare	Insensibilitate
Oferirea banilor l	J Risipă	Generozitate	Avariţie 1
Primirea banilor J	L Avariţie	Generozitate	Risipă J
Oferirea banilor în cantitate mare	Vulgaritate	Măreţie[60]	Meschinărie
Pretenţia de onoare la scară mare	Vanitate	Respect de sine[61]	Micime sufletească
Urmărirea onoarei la scară mică	Ambiţie	Fără nume	Indiferenţă =2
	Irascibilitate	Blîndeţe	Apatie »>
A spune adevărul despre sine	Lăudăroşenie	Sinceritate	Autodepreciere[63] ,«
A oferi plăcere -			

Prin amuzament	Bufonerie	Spirit vesel[62]	Grosolănie
în general în viaţă	Linguşire	Amabilitate	Ursuzenie
Stări medii	ale afectului		
	Timiditate	Decenţă	Neruşinare
	Invidie	Indignare	Răutate
		. îndreptăţită.	

(2) intruziunea elementelor non-morale, dintre care descrierile „măreţiei", grandorii sufleteşti (u£Ya^o\|n)%ţcc) şi spiritului vesel, reprezintă cea mai bună mărturie. Măreţia, de exemplu, apare a fi mai degrabă o chestiune de bun gust estetic. Aceste idei sînt suficient de bine ilustrate dacă luăm în considerare descrierea curajului,; cumpătării şi grandorii sufleteşti.
(1) Curajul. Toate relele indiic o teamă în mod natural, dar unele (cum este proasta reputaţie) sînt în mpd just de temut; stăpînirea unei astfel de frici nu înseamnă evident curajul adevărat. Altele (cum ar fi sărăcia, boala, jignirea familiei cuiva, invidia) probabil nu ar trebui să inducă teamă; dar stăpînirea unei astfel de frici nu reprezintă curaj în sensul strict. Curajul trebuie să fie privitor la cel mai înfricoşător dintre rele, adică la moarte; dar la moarte nu în orice circumstanţă, de exemplu pe mare sau în cazul unei boli* ci în cele mai nobile circumstanţe, adică în luptă. Omul curajos este acela care nu se teme de o moarte nobilă. El va fi ca urmare curajos pe mare şi în cazul bolii, dar în astfel de circumstanţe nu există vreun scop al acţiunii sau vreo măreţie în moarte.[64] Omul curajos se va simţi cuprins de teamă, dar el o va stăpîni; el va înfrunta pericolul „aşa cum se cuvine şi cum o cere raţiunea, de dragul frumosului moral *(xov* tca^oî) evetca)[65]; căci acesta este scopul virtuţii."[56] Există o ambiguitate în expresia greacă mai sus citată. Ea poate semnifica că „datorită acţiunii, înfruntarea pericolului este ea însăşi frumosă". Sau ar putea însemna „de dragul obţinerii obiectului frumos". Ultima variantă este cea vizată de concepţia lui Aristotel despre acţiune ca ţintind spre un scop altul decît el însuşi — ca tinzînd, în ultimă instanţă, spre viaţa teoretică, scopul teoretic al omului — şi de evaluarea alegerii morale ca alegere a mijloacelor ce vizează scopul. Dar afirmaţia este parafrazată de mai multe ori[67] în primul sens şi niciodată în ultimul sens, şi apare limpede că în tratarea actuală a virtuţilor Aristotel uită într-un fel de concepţia sa formală; nu există nici un loc în care el încearcă să deducă necesitatea vreunei virtuţi din scopul suprem ce trebuie atins. El descrie agentul ca fiind mişcat spre acţiune de către contemplarea „strălucirii" actului bun în sine şi astfel devine în tratarea sa amănunţită un intuiţionist. Teoria formală rămîne în aer, iar noi rămînem cu impresia că atunci cînd Aristotel se confruntă cu faptele morale, el resimte inadecvarea ei.
Există, continuă Aristotel, cinci genuri de curaj diferite de curajul moral propriu-zis. Există (a) un curaj politic, curajul ce înfruntă pericolul de a cîştiga onoruri şi de a scăpa de dezonoare, atribuite de legi curajului, respectiv laşităţii. Aceasta se aseamănă cel mai mult curajului adevărat, deoarece motivaţia sa este una nobilă, şi anume onoarea. O formă inferioară a curajului politic este aceea în care motivaţia o reprezintă frica de pedepse. Există (b) curajul experienţei, aşa cum apare el la soldaţii de profesie. Atunci cînd îşi pierd încrederea datorată experienţei, ei devin mai repede

laşi decît soldaţii-cetăţeni, descrişi mai sus. Există (c) curajul inspirat de mînie sau durere care este înrudit cu cel arătat de animale. Acesta este genul „cel mai natural" de curaj; dacă i se adaugă alegerea şi o motivaţie corectă, el devine curaj propriu-zis. Există (d) şi curajul datorat unui temperament sanguin. Dacă

speranţa se spulberă, un astfel de curaj dispare curînd deoarece nu este susţinut de o motivaţie corectă, (e) Există şi curajul ignoranţei, care este şi mai puţin rezistent decît cel anterior.[68]
Deşi curajul este o atitudine adecvată atît în ceea ce priveşte sentimentul încrederii cît şi cel al fricii, el apare mult mai evident în circumstanţele care inspiră teamă; el înseamnă în mod esenţial înfruntarea a ceea ce provoacă durerea. Scopul său este, într-adevăr, plăcut, dar acesta este umbrit de durerile care-l însoţesc. într-adevăr, Aristotel admite că activităţile virtuoase sînt în general plăcute numai în măsura în care scopul este atins [69]; nu există o asemenea armonie prestabilită între activitatea virtuoasă şi plăcere, după cum discuţia despre eudaimonie din Cartea I o presupune prea uşor.
Primul lucru care ne apare probabil atunci cînd luăm în considerare această temă este acela că este nenatural de a opune curajul atît nechib-zuinţei cît şi laşităţii[70]. Opusul curajului este laşitatea, iar opusul nechibzu-inţei, prudenţa[71]. Am fi dispuşi să gîndim că diferenţa dintre ultimele două este una intelectuală şi nu una morală şi că Aristotel încearcă să-şi susţină doctrina sa a medietăţii prezentînd o insuficienţă intelectuală ca şi cînd ar fi un viciu moral, care se raportează la curaj pe de o parte în acelaşi mod în care laşitatea se raportează din cealaltă parte. Iar în general am putea spune că schema trinitară a viciilor şi virtuţilor este greşită; fiecare virtute are doar un viciu opus ei; opusul cumpătării este necumpătarea, cel al generozităţii, meschinăria,[72] mîndriei proprii îi este opusă lipsa respectului de sine[73], bunei dispoziţii — proasta dispoziţie, dreptăţii — nedreptatea. Nu ar trebui oare să se întîmple astfel prin însăşi natura distincţiei dintre virtute şi viciu ? Viciu înseamnă supunere pasivă la instinctul natural; virtute, stăpînirea instinctului prin simţul datoriei sau datorită altei motivaţii superioare — după cum afirmă Aristotel, cu ajutorul regulii dezvăluite de raţiune. Un astfel de control ar putea fi prea limitat, însă nu poate fi niciodată prea mult. Cu toate acestea regăsim în concepţia lui Aristotel mai multe lucruri decît ne-o permite această critică. Ceea ce el a întrezărit, deşi nu a explicat suficient de bine, constă în aceea că în multe cazuri reacţiile naturale la stimuli apar în perechi de opuşi. Există nu doar o tendinţă de a evita pericolul, ci şi una de a şi-l asuma în grabă — o tendinţă mai puţin comună decît cealaltă, dar care există şi care, nu mai puţin decît cealaltă, trebuie dominată, „de dragul frumosului moral". Un soldat nu trebuie să fie sclavul „avîntului" său, după cum a fost numită această tendinţă[74], după cum un altul nu trebuie să fie sclavul fricii sale. Şi unul şi celălalt trebuie să urmeze regula.

Trinitatea lui Aristotel nu trebuiej să o substituim printr-o singură dualitate ci prin două, şi să o reprezentăm ^stfel:
Afect | *Virtute*

Teamă
Atracţie pentru pericol
La fel, în privinţa banilor avem:
Afect
Instinctul de acumulare Instinctul de risipă
în plan extern, lucrarea virtuo pentru a evita cele două extreme lăuntric, curajul reprezintă un rozitatea de cumpătare. Nu avem şi celorlalte cazuri, ea fiind aplic Celălalt punct care trebuie n ternica restrîngere a scopului său cuvîntului care se aplică oameni în dizgraţie sau pierderea bogăţ propriu-zis curaj.[75] Cu toate ai înţelege prin curaj doar simplul descris ca fiind doar un germen volta, dar pentru a se dezvolta Trebuie să înfruntăm pericolul este un lucru nobil să procedă singurul gen de curaj pe care el î trebuie să o învingem este frica frica

de moarte în bătălie. Curajj excluse. Excluderea este, desigu: amintim că aceştia nu înfruntă datul. Măreţia scopului vizat, moartea soldatului să fie în mo| explicit la acest scop, ci îl prezi
(2) Cumpătarea. Domeniul a ea se referă la plăceri şi dureri, Plăcerile mentale sînt primele e: avem şi alte nume decît cel de ,, sului sînt şi ele excluse; cumpă savurate direct atît de animalele al gustului. Nu sînt incluse însă doar cele pur animalice, ca ac
Curaj Prudentă
Virtute Generozitate Cumpătare
Viciu Laşitate Nechibzuinţă
Viciu
Meschinărie Risipă
isă este o cale de mijloc între extreme, dar xebuie depăşite impulsuri diferite. în plan cru cu totul diferit de prudenţă, gene-jaici spaţiul pentru a aplica această analiză tbilă cu siguranţă în mai multe cazuri, larcat din prezentarea curajului este pu-Aristotel menţionează un sens mai larg al |or care nu au teamă, de exemplu, căderea jei. El respinge însă acest sens ca nefiind lestea ar fi o greşeală să afirmăm că el uraj fizic. Curajul care e pur instinctiv e din care adevăratul curaj s-ar putea dez-jtrebuie adăugată o motivaţie adevărată. LU pentru că ne face plăcere, ci pentru că astfel. în alt sens al termenului „fizic", recunoaşte este curajul fizic. Frica pe care le răul fizic, iar în sens restrîns este doar 1 navigatorului sau al exploratorului sînt nejustificată, dar este explicabilă, dacă ne loartea pentru ţara lor, aşa cum o face sol-iguranţa statului fac ca pentru Aristotel unic nobilă, deşi el nu se referă în mod ită împreună cu aspectul nobil al acţiunii, estei virtuţi este şi el restrîns. Se spune că risă în realitate este limitată la cele dintîi. luse. Pentru cei ce sînt sclavii acestora noi Jesfrînat". Plăcerile văzului, auzului, miro-«area se referă doar la acele simţuri ce sînt iferioare cît şi de om, adică simţul tactil şi oate plăcerile pipăitului şi ale gustului, ci lea ale mîncatului, băutului şi relaţiilor

sexuale.[76] Singurele dureri care intră în sfera de preocupare a cumpătării sînt cele cauzate de dorinţa neîmplinită pentru astfel de plăceri.[77]
în afară de îngustimea excesivă a conceptului de cumpătare, important de reţinut aici este eşecul doctrinei căii de mijloc. Viciul datorat insuficienţei, faptul este recunoscut, nu are nume, şi abia dacă există. Singurul lucru care poate fi opus autocontrolului este lipsa sa. în acest caz, doar un instinct trebuie stăpînit; instinctul de a îmbrăţişa plăcerile în cauză. Aici nu există un *viciu* datorat insuficienţei; „insuficienţa" poate să fie o insensibilitate înnăscută, pentru care cineva nu poate fi blamat, sau ascetism, ceea ce nu este sclavie faţă de instinct, ci supunerea instinctului unei reguli, deşi probabil nu este vorba de „regula cea dreaptă".
(3) Grandoarea sufletească sau, după cum am mai putea să o numim, mîndria proprie sau respectul de sine, ocupă un loc special pe lista virtuţilor. Omul cu grandoare sufletească este cel ale cărui merite şi pretenţii sînt la fel de mari. Prin urmare, această virtute le presupune pe celelalte şi le dă strălucire; ea este „un fel de coroană a virtuţilor". Ceea ce acest om pretinde este onoarea, dar marile onoruri, chiar şi cele conferite de oamenii buni, îi vor face doar cu moderaţie plăcere, deoarece în cel mai fericit caz el primeşte ceea ce i se cuvine. Cu toate acestea el le va accepta, ele fiind lucrul cel mai bun pe care semenii săi i-l pot oferi. El va dispreţui onorurile din partea oamenilor de rînd şi nu mai puţin dezonoarea. Daca s-a născut dintr-o familie aleasă, are putere sau bogăţie, acestea îi vor mări sentimentul propriei valori. Nu iubeşte pericolul, însă, confruntat cu o primejdie mare, nu îşi va cruţa viaţa, socotind că viaţa

poate fi păstrată la un preţ prea mare. Este oricînd gata să facă un bine, dar se ruşinează atunci cînd i se face un bine, punîndu-se în acest fel pe poziţia celor inferiori. Omul cu grandoare sufletească răsplăteşte binele printr-un bine şi mai mare, în aşa fel îneît să-şi îndatoreze prietenul. îşi aduce aminte de cei cărora le-a făcut un bine, însă îi uită pe cei care i-au făcut lui un bine; îi face plăcere să i se aducă aminte de binele pe care l-a făcut, dar nu de cel care i s-a făcut. De la alţii el cere puţin, însă el este întotdeauna gata să ajute. în faţa celor mari se poartă cu mîndrie şi este curtenitor faţă de cei de condiţie medie. Nu se îmbulzeşte acolo unde pot fi dobîndite onoruri şi nici acolo unde alţii sînt conducători. Nu se grăbeşte să acţioneze decît acolo unde trebuie făcut un lucru important. Este deschis în dragoste şi în ură, în vorbire şi acţiune; nu doreşte să trăiască după cum vor alţii, excepţie făcînd prietenii săi; nu se extaziază în admiraţie; nu doreşte să-şi aducă aminte de rău; nu bîrfeşte şi nu lucrează pe la spate; nu se tînguieşte la pierderea unor lucruri minore; preferă averile frumoase şi nefolositoare. Pasul lui este încet, vocea profundă, iar vorbirea liniştită.[78]

Cele descrise mai sus sînt trăsături minunate, dar în general imaginea este una nemulţumitoare, ea fiind o anticipare a înţeleptului stoic căruia îi lipseşte însă autoînjosirea în faţa idealului datoriei. Caracterul ofensiv al

acestei imagini este îndulcit, deşi nu şi înlăturat, dacă ne aducem aminte că se presupune că omul care se Comportă astfel trebuie să posede, pentru început, cele mai mari merite posibile. în acelaşi timp, nu putem presupune că descrierea acestei virtuţi, sprfe deosebire de celelalte, este ironică sau o simplă expunere a unor concepţii populare. Paragraful trădează pur şi simplu cît se poate de evident preocuparea faţă de sine care reprezintă partea negativă a eticii lui Aristotel.

Dreptatea

Din cele patru virtuţi cardinale ale lui Platon mai avem de prezentat dreptatea şi înţelepciunea. Cartea a V-a este dedicată dreptăţii.[79] Aristotel începe[80]prin a recunoaşte două sensuri ale cuvîntului. Prin „drept" înţelegem (1) ceea ce este legal sau (2) ceea ce este cinstit şi just; aceste sensuri reprezintă dreptatea „universală" şi respectiv cea „particulară". Primul din aceste sensuri nu este unul pe care i l-am atribui cuvîntului „drept" în mod natural. Aceasta se explică în parte prin faptul că 5ÎKOUOC; a însemnat la origine „cel ce respectă obiceiul sau normele" (5VKT|) în general.[81] în greaca tîrzie, dreptatea tinde să devină identică cu totalitatea dreptăţii.[82] Cuvîntul d5iK£Îv a fost folosit în special în legea atică pentru a exprima orice încălcare de lege. Inculpatul într-un proces civil este acuzat de a fi nedreptăţit un , individ, prizonierul într-un caz penal este considerat a fi nedreptăţit cetatea. Aristotel crede că legea trebuie să ţină sub control întreaga viaţă umană şi să impună, nu atît moralitatea, deoarece nu poate face ca toţi oamenii să acţioneze „de dragul a ceea ce este nobil", ci acţiunile conforme cu toate virtuţile. Dacă legea unui anume stat face acest lucru doar parţial, aceasta se datorează faptului că legea este doar o adumbrire grosolană şi pripită a ceea ce ar trebui să fie.[83] Dreptatea în acest sens, de supunere faţă de lege, este similară cu virtutea, deşi termenii nu sînt identici ca semnificaţie. Termenul „dreptate" se referă la caracterul social implicat în orice virtute morală şi asupra căruia termenul de „virtute" nu ne atrage atenţia.

Cu toate acestea, interesul său principal rezidă în „dreptatea particulară". Omul care „nu este drept" în acest sens este cel care ia mai mult decît i se cuvine din lucrurile care sînt bune în sine, dar nu sînt întotdeauna bune pentru o anume persoană, de exemplu, bunurile externe, cum ar fi bogăţia şi onorurile. Bărbatul care fuge din bătălie sau care îşi pierde cumpătul poate fi considerat nedrept

într-un sens mai larg; el însă nu este acaparator. Aviditatea este un viciu particular care trebuie deosebită de celelalte vicii, iar acest viciu poartă în mod special numele de „nedreptate". Dreptatea particulară este de doua feluri: dreptatea în distribuirea onorurilor şi a bogăţiei între cetăţeni şi dreptatea corectiyă prezentă în relaţiile dintre oameni.[84] In ambele cazuri, dar şi în al treilea pe care Aristotel îl introduce după un moment de

regîndire, el încearcă să arate că dreptatea înseamnă stabilirea unui fel de *ăvakorfia* (ceea ce înseamnă în primul rînd „proporţie" şi include şi anumite relaţii numerice)[85] şi în acelaşi timp că cele trei feluri de dreptate stabilesc *diferite* feluri de âva^oyîa, nu întotdeauna ca proporţie, după cum spusese Platon[86], dar nici ca reciprocitate, după cum spuneau pitagoreicii.
Dreptatea *distributivă* angajează două persoane şi două lucruri, iar sarcina ei este, în cazul unui bun care trebuie distribuit, să-l împartă în proporţie de C: D egală cu proporţia meritului între cele două persoane A şi B între care trebuie împărţit. Cu toate acestea meritul este estimat diferit în diverse state. în democraţie, libertatea este standardul şi toţi oamenii liberi sînt consideraţi egali. în oligarhie, standardul este bogăţia sau originea nobilă, iar în aristocraţie virtutea. Dacă
A : B = C: D, atunci
A: C = B: D şi prin urmare
A + C:B + D = A:B.
Adică, dacă C este dat lui A iar D lui B, poziţia corespunzătoare a părţilor este aceeaşi ca şi înainte de distribuţie, iar dreptatea va fi fost făcută. Astfel, dreptatea este calea de mijloc între a da mai mult lui A decît i se cuvine, iar lui B mai mult decît este al lui.[87]
Această prezentare a dreptăţii distributive sună oarecum ciudat în urechile noastre; noi nu obişnuim să considerăm statul ca fiind cel ce distribuie bogăţia între cetăţeni. Mai degrabă noi îl socotim drept cel care distribuie greutăţi sub formă de taxe. Cu toate acestea, în Grecia cetăţeanul se considera, după cum s-a spus[88], mai curînd ca acţionar în stat decît contribuabil, iar proprietatea publică, adică ţinutul unei noi colonii, era adeseori împărţită între ei, în timp ce asistenţa publică pentru cei nevoiaşi era şi ea recunoscută. Aristotel pare să se gîndească şi la distribuirea profiturilor printre parteneri în proporţia în care ei au investit în afacerea lor[89]; împărţirea unei moşteniri intră şi ea în acelaşi principiu. Prin distribuirea de onoruri, Aristotel are în vedere distribuirea funcţiilor potrivit „ipotezei" fundamentale a stării speciale pentru care statutul de om liber, bogăţia, originea nobilă sau virtutea trebuie să reprezinte standardul. Această concepţie joacă un rol important în *Politica.*[90]
Dreptatea *corectivă* se subîmparte în (1) tranzacţii voluntare, cum ar fi vînzarea, împrumutul şi în (2) tranzacţii involuntare, care angajează frauda sau forţa, cum ar fi furtul, atacul (cu violenţă fizică). Deosebirea între tranzacţiile voluntare şi involuntare constă în aceea că în cazul celor dintîi „începutul tranzacţiei este voluntar", adică persoana care în cele din urmă a fost vătămată a intrat iniţial în contract în mod voluntar. Cele două categorii de nedreptate răspund distincţiei între încălcările de contract şi delicte sau prejudicii. în ambele cazuri, vătămarea este considerată ca fiind îndreptată împotriva individului, iar obiectivul judecătorului nu este acela de a

pedepsi, ci de a face dreptate. „Tranzacţiile involuntare" pe care Aristotel le menţionează sînt de fapt, cele mai multe dintre ele, şi crime, iar în sistemele juridice moderne ele ar face obiectul acuzării penale, adeseori însă ele sînt

acţionate şi de legea civilă, aceasta fiind lumina în care Aristotel le consideră[91], în conformitate cu practica greacă.
Dreptatea corectivă nu se manifestă asemenea dreptăţii distributive potrivit proporţiei geometrice, ci potrivit „proporţiei aritmetice" sau, mai exact, nu este vorba de proporţie ci de progresie aritmetică. Aici nu se pune problema stabilirii unui raport între meritele a două persoane; legea nu e interesată dacă un om bun a înşelat un om rău sau viceversa; ea îi tratează ca fiind egali. Legea este interesată doar de natura specifică a prejudiciului care include o referinţă la statutul părţilor şi la caracterul voluntar sau involuntar al actului[92]; ia în considerare „daunele morale şi intelectuale", precum şi prejudiciile financiare şi fizice. Părţile sînt privite sub aspectul cîştigului şi respectiv al pierderii, termenii „cîştig" şi „pierdere" fiind preluaţi din tranzacţiile comerciale dintre diverse persoane. în urma prejudiciului, părţile se află în poziţia A + C, B - C, A fiind tratat ca = B. Ceea ce face judecătorul e să ia de la A şi să-i dea lui B, aşezîndu-i astfel pe fiecare într-o poziţie ce reprezintă media aritmetică dintre cîştig şi pierdere. Şi ca în cazul dreptăţii distributive, poziţia relativă a părţilor (aici una de egalitate) se menţine, căci (A fiind = B)A + C-C = B-C + C.[93]
Pitagoreicii au definit dreptatea ca „reciprocitate", adică lui A să i se facă ceea ce el i-a făcut lui B — cu alte cuvinte „ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte". Această formulă simplă nu se aplică, subliniază Aristotel, nici dreptăţii distributive, nici celei corective, dar există un al treilea gen — dreptatea schimbului sau dreptatea comercială — în care ea se aplică dacă o înţelegem ca „reciprocitate în acord cu o proporţie" în loc de „reciprocitate pe baza egalităţii".[94] Reciprocitatea este necesară pentru a da coeziune statului, căci unitatea este menţinută prin schimbul serviciilor, iar oamenii nu vor accepta schimbul dacă nu vor primi la fel de mult bine pe cît au dat. Dar simpla reciprocitate, o zi de muncă pentru o zi de muncă, nu se poate realiza, deoarece părţile ce intră în schimb au valori diferite. Ele şi produsele lor trebuie să fie echivalate înainte ca schimbul sa aibă loc. Avem nevoie de aceea de o unitate în termeni din care să poată fi evaluate produsele lor. Este căutată unitatea adevărată; cea care uneşte poporul. Dar A al cărui produs B îl doreşte ar putea să nu dorească produsul lui B sau să nu aibă nevoie de el atunci cînd B are nevoie de al lui. Pentru a evita fluctuaţia valorii de schimb ce ar decurge de aici, au fost introduşi banii, care sînt o „reprezentare convenţională a cererii", o „garanţie a faptului că dacă nu-ţi doreşti nimic la schimb, poţi să obţii lucrul dorit atunci cînd voieşti". Banii devin ei înşişi obiect al fluctuaţiei valorii, dar în mai mică măsură decît alte bunuri.[95] Dacă acum o casă valorează 5 mine[96] iar un pat o mină, noi ştim că

o casă valorează 5 paturi, astfel încît dacă are loc „un aranjament la schimb" acesta va avea în vedere această situaţie, adică, dacă A (un constructor) cumpără de la B (producător de paturi), iar B cumpără C (o casă) de la A, va exista „o reciprocitate proporţională" (adică reciprocitate ce ia în considerare calificarea cerută a părţilor şi valoarea relativă a produselor lor), iar schimbul va fi unul echitabil. Această noţiune a banilor care facilitează schimbul în natură în loc de a-l elimina (practic), este una ciudată, dar trebuie amintit că în economie, ca de altfel în multe alte domenii, Aristotel a fost aproape cel mai timpuriu gînditor[97], iar dacă se recunoaşte acest lucru, acest capitol[98] împreună cu unele din *Politica"* pot fi văzute ca o contribuţie remarcabilă la această temă.
Cele trei tipuri de persoane pe care Aristotel ni le prezintă ca acţionînd în spiritul dreptăţii sînt (1) omul de stat, cel care distribuie onorurile şi recompensele, (2) judecătorul, cel care evaluează pagubele, (3) agricultorul sau meşteşugarul, cel care îşi schimbă produsele la un preţ corect. Mai mult, o dată

ce cazurile de încălcare a contractului şi prejudiciile sînt exemple ale nedreptăţii, onorarea contractelor şi înfrînarea de la fapte ce aduc prejudicii devin exemple ale dreptăţii. Aristotel a acoperit aproape complet cîmpul acţiunilor la care cuvintele „drept" şi „nedrept" se pot aplica. Dar el nu a subliniat diferenţa ce există între numeroasele tipuri de dreptate şi nedreptate. Dacă omul de stat şi judecătorul acţionează în spiritul dreptăţii, dacă cetăţeanul particular îşi onorează contractele şi se abţine de la a leza drepturile altor oameni, aceasta depinde de propria lor voinţă. Ei pot deveni subiecte a numeroase tentaţii de a acţiona nedrept, iar acţiunea lor justă poate fi pe drept numită virtuoasă. Nu există însă virtute morală în dreptatea comercială aşa cum este ea descrisă de Aristotel. „Dreptatea" aici nu este o virtute, ci un fel de „guvernator" în ansamblul maşinii economice ce menţine preţurile de schimb să nu fluctueze puternic faţă de valoarea reală a bunurilor schimbate în vederea nevoilor umane. Sensul acestei diferenţe ar fi putut să-l determine pe Aristotel să nu recunoască dreptatea comercială ca pe unul' din tipurile primare ale dreptăţii şi să o introducă după o perioadă mai lungă de gîndire.
Discuţia a evidenţiat, afirmă Aristotel, că acţiunea dreaptă este calea de mijloc între a lucra necinstit şi a fi tratat în mod necinstit. Omul de stat şi judecătorul, care împart bunuri sau constată prejudiciile în mod corect, nu sînt ameninţaţi de pericolul vreunei nedreptăţi; iar cetăţeanul simplu, căruia i s-ar putea da prea mult sau prea puţin printr-un act nedrept al omului de stat sau judecătorului, nu acţionează în nici un fel atît timp cît acest lucru are loc, ci e cu totul pasiv. Cele două puncte de vedere sînt confuze. Singura persoană care alege cu adevărat între prea mult, prea puţin şi acţiunea corectă este individul care alege *fie* să ia ceea ce i se cuvine, *fie* să ia mai mult,/;'e să ia mai puţin. In privinţa celei de a *treia* variante nu este vorba de

nici un instinct egoist; dacă el o adoptă, nu înseamnă că se comportă vicios. Astfel, încercarea de a prezenta dreptatea ca pe o cale de mijloc eşuează. Ea este o cale de mijloc, subliniază Aristptel, dar nu ca celelalte virtuţi, ci doar în sensul că produce o stare de lucruri intermediară între aceea în care A are prea mult şi aceea în care B are prea mult.[100]
Aristotel face două distincţii: (1) cea între dreptatea politică şi cea nepolitică. Prima este aceea care are loc în „societatea al cărei scop este o existenţă autarhică, adică ai cărei membri sînt liberi şi egali"[101], cu alte cuvinte, între cetăţenii unui stat liber. Dar dincolo de aceasta există ceea ce poate fi numit prin analogie dreptate, care există între stăpîn şi sclav sau între părinte şi copil. în acest caz, partea subordonată este într-un sens o parte din cea superioară; nu avem de a face cu persoane libere, total separate una de alta, iar dreptatea în sensul deplin al cuvîntului nu poate exista între ele. Relaţia dintre soţ şi soţie şi dreptatea ce poate exista între ei reprezintă o formă intermediară; adică cetăţenii posedă drepturi în sens deplin, soţiile lor le posedă doar într-un grad mai redus, iar copiii şi sclavii în cea mai mică măsură.[102] (2) A doua distincţie este cea între dreptatea convenţională şi cea naturală. Există o clasă de drepturi şi îndatoriri recunoscute universal, dar peste ele se suprapun drepturi şi îndatoriri create prin legile unor state particulare. Aristotel se opune concepţiei sofiste comune pentru care orice justiţie e convenţională; chiar şi dreptatea naturală, spune el, admite excepţii.[103]
Aristotel trece apoi la partea internă a dreptăţii. Dreptatea nu este doar simpla realizare a unei medii sau a unei proporţii, ci presupune o anumită stare de spirit; este vorba de tendinţa de a acţiona într-un anumit mod prin intermediul *alegerii deliberate.* Oamenii nu sînt în egală măsură responsabili de toate acţiunile care în fapt nu izbutesc să realizeze media. Sînt recunoscute patru

stadii (în afara acţiunii coercitive). (1) Dacă acţionezi în necunoş-tinţă de cauză şi pricinuieşti un prejudiciu care n-ar fi putut fi anticipat raţional, acesta este un accident. (2) Dacă acţionezi din ignoranţă şi fără răutate şi cauzezi un prejudiciu care ar fi putut fi anticipat raţional, aceasta e o greşeală (legea noastră ar numi-o neglijenţă). (3) Dacă acţionezi în cunoştinţă de cauză dai- fără deliberare, de exemplu, în caz de mînie, actul e unul nedrept, dar nu implică faptul că tu eşti nedrept. (4) Dacă acţionezi prin alegere deliberată, atît actul cît şi făptuitorul sînt nedrepţi.[104]

în trasarea acestor distincţii, Aristotel este într-o oarecare măsură inspirat de practica tribunalelor greceşti, dar intenţia sa este una profund morală, nu una juridică. Teoriile sale au avut însă o mare influenţă asupra jurisprudenţei. Distincţia dintre legea comună şi echitate, de exemplu, deşi îşi datorează forma exactă unei multitudini de fapte istorice, este în mare măsură derivată din observaţia lui Aristotel asupra echităţii ca formă de dreptate superioară dreptăţii legale, „un amendament al legii, în măsura în care generalitatea ei o face incompletă".[105]

Virtuţile intelectuale

Aristotel trece apoi de la virtutea morală la cea intelectuală. Două motive fac necesară studierea ultimei. (1) Omul virtuos a fost definit ca acţionînd în conformitate cu „regula dreaptă".[106] Identificarea acestei reguli este o operaţie intelectuală, iar noi trebuie să-i cercetăm natura. (2) Eudai-monia a fost definită ca „activitatea sufletului în acord cu virtutea, iar dacă virtuţile sînt mai multe, în acord cu cea mai bună şi mai desăvîrşită".[107] Dacă vrem să ştim ce este fericirea, noi trebuie să luăm în considerare natura virtuţilor intelectuale cît şi a celor morale şi să ne întrebăm care virtute din toată mulţimea aparţinînd ambelor clase este cea mai bună.

Elementul din noi care formulează reguli — elementul raţional — se divide în (a) facultatea ştiinţifică prin care noi contemplăm obiectele care nu admit contingenţă (regulile pe care le formulează sînt de tipul „S este întotdeauna P pentru că S e mereu M iar M mereu P") şi (b) facultatea calculatoare (ultima[108] numită şi facultatea opinativă), prin care studiem lucrurile în care există contingenţă; regula ei (silogismul practic) este de tipul „A trebuie înfăptuit pentru că A este un mijloc în vederea lui B iar B este un scop", în care existenţa şi a lui A şi a lui B este contingenţă.[109] Astfel, dintre cele trei elemente predominante din suflet — senzaţia, intelectul, dorinţa — senzaţia nu determină niciodată acţiunea, după cum putem vedea din faptul că animalele inferioare au senzaţie dar nu acţionează. Celelalte două elemente determină acţiunea în moduri diferite, deoarece virtutea morală a fost considerată ca o dispoziţie de a alege, iar alegerea ca o dorinţă deliberată, adică ceea ce implică dorinţa spre un scop şi judecata (modalitatea „calculatoare" a raţiunii) care descoperă mijloacele necesare atingerii scopului. Obiectul raţiunii în forma sa ştiinţifică este adevărul; obiectul raţiunii în forma sa calculatoare este adevărul ce corespunde dorinţei îndreptăţite, adică adevărul privitor la mijloacele ce vizează satisfacerea dorinţei îndreptăţite. Simpla gîndire nu determină nici o mişcare, ci doar gîndirea orientată spre un scop. Omul, văzut ca factor iniţiator al acţiunii, este o unitate compusă din dorinţă şi raţiune. întrucît adevărul este scopul celor două părţi raţionale ale sufletului, virtutea fiecăreia trebuie să fie lucrul prin care ea ajunge la adevăr.[110]

Există cinci modalităţi ale spiritului prin care noi accedem la adevăr şi înseşi denumirile cărora implică infailibilitatea lor — ştiinţa, arta, înţelepciunea practică, înţelepciunea intuitivă şi înţelepciunea teoretică.[111] (1) *Ştiinţa* se ocupă

(a) cu ceea ce este necesar şi etern, (b) transmisibil prin învăţare, învăţarea porneşte întotdeauna de la ceea ce e cunoscut şi continuă prin inducţie sau silogism. Dar inducţia nu e un proces ştiinţific; ea furnizează primele principii de la care porneşte procesul silogistic, care reprezintă ştiinţă. Ştiinţa este „dispoziţia prin care noi demonstrăm".[112]

(2) Prin manipularea contingentului noi putem avea în intenţie fie să *facem*[in] ceva — să fim activi într-un anumit mod, fie să *realizăm*[11]* ceva — să producem ceva distinct de activitatea de producere în sine. *Arta* este „dispoziţie prin care noi *realizăm* lucruri cu ajutorul unei reguli adevărate".[115] Ea se ocupă cu lucrurile care nu sînt nici necesare, nici conforme naturii lor, adică nici cu A-ii care sînt inevitabil B, nici cu A-ii care tind să devină B datorită unui principiu intern, ci cu A-ii care pot fi făcuţi să fie B prin lucrarea unui agent extern. Opera de artă, care este obiectul pus înaintea sa prin activitatea de „realizare", este ea însăşi mijlocul spre ceva mai înalt, adică folosirea ei şi, în cele din urmă, spre o formă de acţiune (opusă realizării) care îşi este propriul scop. în felul acesta, arta este subordonată înţelepciunii practice.[116] Arta include atît utilul cît şi artele frumoase, iar Aristotel are în vedere de regulă primul aspect. în primul caz, folosirea operei de artă constă în utilizarea ei ca instrument al unei activităţi intelectuale sau morale; în al doilea caz, folosirea ei ar putea fi presupusă a fi contemplaţie estetică, dar nu există nici un indiciu clar că Aristotel ar fi gîndit acest lucru ca un scop în sine.
(3) *înţelepciunea practică* reprezintă puterea de a delibera bine, nu în privinţa modului în care trebuie realizate lucrurile particulare sau stările particulare cum ar fi sănătatea şi puterea fizică (acestea sînt obiecte ale *artei),* ci în privinţa „lucrurilor bune pentru sine însuşi", adică a modului în care poate apărea o întreagă stare de a fi care ne va satisface. Ea este ,,un *habitus* al acţiunii însoţit de raţiune adevărată, avînd ca obiect ceea ce este bine şi ceea ce este r^u pentru om".[117]Astfel, înţeleptul practic ar trebui să ştie, în primul rînd, care sînt „lucrurile bune pentru om"; potrivit concepţiei lui Aristotel, el ar trebui să cunoască concluzia la care ajunge el însuşi în Cartea a X-a, că cel mai bun lucru pentru om este viaţa în contemplaţie şi că el ar trebui să delibereze în privinţa mijloacelor prin care aceasta ar trebui obţinută. Această dispoziţie sau *habitus* şi nu dispoziţia ştiinţifică este cea care poate fi degradată prin plăcere şi durere; viciul, care consideră plăcerea şi evitarea plăcerii ca scop al vieţii, distruge „principiul prim", adică premisa majoră a silogismului practic, şi ne împiedică să recunoaştem obiectele adevărate către care ar trebui direcţionată viaţa.[118]
(4) *Intelectul intuitiv* este acela prin care noi înţelegem ultimele premise de la care porneşte ştiinţa. El surprinde principiile prime prin „inducţie". Aceasta nu trebuie înţeleasă ca „inducţia perfectă" a logicienilor moderni, care nu conduce spre cunoaşterea unui universal veritabil, nici ca „inducţie imperfectă", care ajunge la o concluzie doar probabilă, ci ca procesul prin care în urma experimentării unui anumit număr de cazuri particulare mintea înţelege un adevăr universal care atunci şi mai apoi este privit ca evident de la sine. Inducţia în acest sens este activitatea „intelectului intuitiv".[119]
(5) *înţelepciunea teoretică* este unirea dintre intuiţie şi ştiinţă îndreptată spre cele mai nobile obiecte. Ea este superioară înţelepciunii practice, aşa

cum obiectele sale, cum ar fi corpurile cereşti[120], sînt superioare omului, al cărui bine formează obiectul înţelepciunii practice.[121] Menţionarea corpurilor cereşti arată că „înţelepciunea teoretică" nu e folosită aici, ca în cazul altor pasaje[122], doar de filozofie, în opoziţie cu ştiinţa; ea cuprinde probabil toate cele trei diviziuni ale „înţelepciunii" recunoscute în *Metafizică*[123] — metafizică,

matematică, ştiinţa naturii. Contemplarea acestor subiecte este, în concepţia aristotelică, după cum vom vedea în Cartea a X-a, viaţa ideală pentru om. „înţelepciunea practică" este similară ştiinţei politice, dar esenţa lor nu e aceeaşi, adică e vorba despre una şi aceeaşi înţelepciune care asigură binele individual şi pe cel al statului; dar numind-o înţelepciune practică, ne gîndim la ea ca realizînd un anume lucru, iar numind-o ştiinţă politică, un alt lucru. Din identificarea celor două urmează că opera *Eticii* (care e prezentată ca o lucrare de politică) nu e o lucrare de ştiinţă propriu-zisă, ci de înţelepciune practică. în fond, Aristotel desfăşoară pînă la un anumit punct analiza intenţionată care revine dinspre fericire spre mijloacele producerii ei adecvate. El lasă în seama agenţilor individuali sarcina de a continua procesul în lumina circumstanţelor lor individuale. „înţelepciunea practică", ne spune Aristotel, a tins să fie limitată la acea parte a ei ce se referă la binele individului, în ideea că el îşi va obţine propria bunăstare cel mai bine dacă o va urmări singur; dar această tendinţă este greşită, deoarece într-un stat imperfect nu poate fi dusă cea mai bună viaţă individuală. Iar „ştiinţa politică" a fost redusă la partea ei executivă, deşi şi acest lucru este la fel de greşit.[124] Schema completă a diviziunii este după cum urmează:
Cunoaşterea

necesarului (înţelepciunea teoretică)
Intelectul intuitiv
Ştiinţa
contingentului
înţelepciunea practică Arta
Despre stat / familie / individ
(„Politica") (Economia) („înţelepciunea _____|_____ practică")
Arhitectonica (Legislativă) Subordonata
Deliberativă 207
Judiciară

Pînă acum înţelepciunea practică a fost net distinsă de percepţie şi de intelectul intuitiv. Acum însă Aristotel arată tendinţa de a le unifica.[125] întrucît înţelepciunea practică se interesează de acţiunile particulare, este mai bine să cunoaştem concluzia silogismului practic fără a cunoaşte premisa majoră decît să cunoaştem premisa majoră fără concluzie.[126] Cu alte cuvinte, Aristotel recunoaşte un mod secundar al înţelepciunii practice care cunoaşte lucrul corect ce trebuie înfăptuit fără a ajunge la el printr-un proces de analiză deliberativă — o înţelepciune privind detaliile, care e de găsit în cei ce deţin o anumită experienţă de viaţă, chiar dacă ei nu pot formula principii generale.[127] în consecinţă, chiar dacă înţelepciunea practică rămîne încă opusă intelectului intuitiv, ea se afirmă a fi un fel de percepţie — nu una prin care noi percepem calităţile surprinse doar de un singur simţ, nici chiar cea prin care percepem lucrurile sensibile obişnuite, cum ar fi forma, ci un al treilea fel.[128] Lucrul esenţial referitor la percepţie este acela că ea este înţelegerea faptului individual, iar în acest sens larg înţelepciunea practică directă, iraţională este un fel de percepţie; binele este pentru oamenii educaţi un fel de sensibil comun, aşa precum este forma pentru toţi oamenii. Pe deasupra, deşi intelectul intuitiv a fost definit ca fiind înţelegerea principiilor generale, lucrul esenţial cu privire la el este acela că el este înţelegere directă, neraţionalizabilă. Ultimii termeni minori ai silogismului practic, ca şi ultimii termeni majori ai silogismului demonstrativ nu sînt înţeleşi prin argumentare, ci printr-o percepţie care poate fi la fel de bine numită intelect intuitiv. Astfel de premise sînt descrise mai departe ca „puncte de plecare ale cauzei finale", deoarece la universale se

ajunge plecînd de la particulare.[129] Aici pare a exista o confuzie între premisele minore şi concluzie, cauzate fără îndoială de faptul că ambele sînt propoziţii singulare ce au acelaşi subiect. S-ar putea afirma cu îndreptăţire că la nivelul prereflectiv despre care vorbeşte aici Aristotel, ceea ce este surprins este tocmai corectitudinea actelor particulare, iar de la acestea trecem la formularea de principii generale de tipul „o atare acţiune este bună", din care mai tîrziu deducem corectitudinea unor particulare ulterioare de acelaşi tip. Acest lucru ar fi analog cu ceea ce se întîmplă în sfera pur intelectuală, în care universalele sînt înţelese prin inducţie pornind de la particulare, iar particularele noi sînt deduse din universale. însă cunoaşterea unor premise minore particulare nu poate conduce la cunoaşterea principiilor generale pentru că premisa minoră este un simplu enunţ fac-tual, „un anume act are o calitate anume", predicatul nefiind sub nici o formă unul moral. Există urme ale aceleiaşi confuzii şi în altă parte (la Aristotel sau la un interpolator).[130]

Aristotel îşi îndreaptă apoi atenţia spre problema utilităţii înţelepciunii teoretice şi practice. Prima ar apărea nefolositoare, deoarece nu cercetează mijloacele pentru a atinge *eudaimonia;* ultima, de asemenea, din cauză că

cercetează acţiunile pe care un om bun le va făptui indiferent dacă posedă sau nu înţelepciune practică. întrucît se sugerează faptul că obiectul înţelepciunii practice este cel de a ne face apţi să devenim buni, nu este de nici un folos pentru cei care sînt deja buni, iar cît despre cei care nu sînt buni, de ce oare nu ar consulta un înţelept, cum consultă alţii un doctor, în loc să încerce ei înşişi să devină înţelepţi? Răspunsul constă în aceea că (1) separate de efectele lor, ambele forme de înţelepciune sînt bune în ele însele pur şi simplu datorită faptului că sînt virtuţi. (2) Ambele feluri de înţelepciune produc fericire, fiind cauza ei formală, distinctă de cauza eficientă; înţelepciunea, sau mai curînd exercitarea ei, este *esenţa* fericirii. Bineînţeles, concepţia intenţionată a lui Aristotel constă în aceea că scopul omului este viaţa teoretică; el pare a spune aici mai puţin distinct că viaţa înţelepciunii practice este, de asemenea, o parte a scopului.[131] (3) înţelepciunea practică produce cu adevărat un efect. Fără îndoială, virtutea ne face să alegem scopul corect spre care năzuim, dar înţelepciunea practică ne face să alegem mijlocul corect. Ea nu poate însă exista independent de virtute. Puterea de a-şi atinge propriul scop, fie că e bun sau rău, nu reprezintă înţelepciune practică, ci abilitate. Să ţintim spre ţinta cea adevărată — aici doar virtutea poate asigura acest lucru — şi abilitatea va deveni înţelepciune practică; să ţintim spre un scop greşit, şi ea va deveni simplă viclenie abilă.[132] După cum înţelepciunea practică implică virtutea morală, virtutea morală în sens propriu implică înţelepciunea practică. Am putea într-adevăr să începem de la o virtute naturală, de la o dispoziţie habituală care să ne determine a ne comporta drept şi cumpătat, de exemplu; dacă însă aceasta nu este însoţită de cunoaşterea efectelor pe care acţiunile sînt pasibile de a le avea, ea nu devine niciodată o virtute morală propriu-zisă şi rămîne inutilă şi (ca în cazul persecutorului conştient) poate deveni periculoasă. Astfel, sugestia că virtutea ar putea fi perfectă fără înţelepciunea practică, bazîndu-se pe refuzul de a vedea interdependenţa celor două, apare a fi una greşită.

în acest moment, Aristotel este capabil să-şi determine poziţia faţă de cele două probleme contrariante. (1) Virtutea nu este, după cum susţinea Socrate, simplă înţelepciune, deşi ea implică o anumită înţelepciune, înţelepciunea practică. Regula dreaptă nu reprezintă întregul ei conţinut, deşi fără o asemenea regulă ea n-ar putea exista. (2) Chiar dacă virtuţile naturale pot exista separat unele de altele, virtuţile morale nu pot, deoarece orice virtute morală implică înţelepciunea practică şi orice înţelepciune practică implică toate virtuţile

morale. întrucît înţelepciunea practică implică ideea că omul nu-şi urmează tendinţele sale instinctuale aşa cum s-ar întîmplă ele să fie — unele bune, altele rele — ci îşi direcţionează întreaga viaţă spre binele suprem, aceasta este incompatibilă cu dezvoltarea morală unilaterală.

în final, este fixată sumar relaţia dintre înţelepciunea morală şi cea intelectuală. Este adevărat că înţelepciunea practică determină ce fel de cercetări trebuie întreprinse într-o anumită situaţie, dar realizînd acest lucru înseamnă a emite ordine nu către înţelepciunea teoretică ci în interesul ei. Ea este inferioară, nu superioară înţelepciunii teoretice.[133]
Problema ridicată la începutul Cărţii a Vi-a — „care este regula dreaptă" — nu a fost soluţionată prin atîtea explicaţii, însă răspunsul lui Aristotel este acum clar. Regula dreaptă este dobîndită de către posesorul înţelepciunii practice prin analiză deliberată şi spunîndu-i acestuia că scopul vieţii umane este realizat cel mai bine prin anumite acţiuni care păstrează o poziţie intermediară între extremă. Supunerea faţă de o asemenea regulă reprezintă virtutea morală.

Stăpînirea de sine şi lipsa de stăpînire de sine

în Cartea a VII-a, Aristotel continuă să se ocupe cu relaţiile dintre intelect şi dorinţă, dar dintr-un punct de vedere diferit. Pot fi distinse, afirmă el, trei grade ale răutăţii — lipsa de stăpînire (sau slăbiciunea de voinţă), viciul, bestialitatea — şi, corespunzător lor trei grade ale bunătăţii, stăpînirea de sine, virtutea, „virtutea eroică şi divină". Se spun puţine lucruri despre tipurile extreme, bestialitatea şi virtutea supraumană (sau sfinţenia, după cum am putea-o numi noi). Ultima e rară; prima se găseşte îndeosebi la barbari, dar apare uneori la oamenii civilizaţi din cauza bolii sau a mutilării; uneori denumirea e folosită pentru excesul de viciu obişnuit.[134] Ulterior[135], tipul bestial este separat complet de tipul morbid. Nimic mai mult nu se afirmă despre virtutea supraumană şi, într-adevăr, doctrina aristotelică, pe măsură ce este elaborată, nu lasă loc pentru nimic altceva superior „virtuţii". Cumpătarea (care este una dintre virtuţile ce se găsesc la nivel uman) este descrisă[136] ca angajînd întreaga absenţă a dorinţelor rele şi nu există loc pentru nici o virtute supraumană dincolo de aceasta.
Interesul principal stă în discutarea stăpînirii de sine şi a lipsei de stăpînire şi a anumitor stări înrudite lor. Esenţa lipsei de stăpînire e corect indicată a fi acţiunea din pasiune, cunoscînd răul pe care individul îl provoacă; esenţa stăpînirii de sine este aceea că un om, cunoscînd tendinţele sale de a fi rău, le rezistă prin supunerea faţă de „reguli". Aici se regăsesc trei probleme principale: (1) Acţionează oare omul lipsit de stăpînire de sine din cunoaştere şi dacă este aşa, în ce sens? (2) Care este sfera lipsei de stăpînire; este plăcerea sau durerea în general sau într-o formă particulară? (3) Este stăpînirea de sine aceeaşi cu tăria? întrebarea a doua primeşte un răspuns scurt pe loc[137] prin afirmaţia că sfera proprie lipsei de stăpînire este aceeaşi cu cea a desfrîului[138]; individul lipsit de stăpînire de sine diferă

însă de cel desfrînat prin aceea că ultimul acţionează din alegere, gîndind că trebuie întotdeauna să urmărească plăcerea de moment, în timp ce primul nu gîndeşte astfel, dar o urmează în egală măsură.
(1) Prima întrebare este cea mai importantă. Ideea că putem acţiona împotriva opiniei dar nu a cunoaşterii este abandonată de la început; ea nu ne va putea ajuta să rezolvăm dificultatea, căci opinia poate fi însoţită de un sentiment de certitudine tot atît de mare ca şi cunoaşterea. Soluţia proprie a lui Aristotel este oferită în stadii succesive: (a) Este trasată distincţia familiară dintre

potenţialitate şi actualitate — este posibil să acţionăm greşit dacă avem în mod latent o cunoaştere a ceea ce este drept, deşi ar fi imposibil, dacă am fi în posesia cunoaşterii la momentul oportun. Aceasta este o contribuţie originală la soluţionarea problemei; partea ei slabă pentru Aristotel constă în faptul că ea nu distinge între diferitele modalităţi ale cunoaşterii care, conform teoriei sale, sînt implicate în cunoaşterea lucrului pe care trebuie să-l facem. Către acestea îşi îndreaptă Aristotel atenţia mai departe, (b) Am putea cunoaşte în mod actual premisa majoră, de exemplu, „alimentele uscate sînt bune pentru orice om"; am putea cunoaşte în mod actual şi premisa minoră care constituie aplicaţia personală, „sînt om", şi probabil şi alte premise minore, ca aceea că „acest aliment este uscat". Dar dacă nu posedam o cunoaştere actuală a minorei finale „acest aliment este de genul acela", lipsa acesteia ar putea face posibilă o acţiune fără stăpînire de sine. Partea slabă a acestei a doua soluţii constă în aceea că face ca lipsa stăpînirii de sine să depindă de necunoaşterea premisei minore, care este o afirmaţie despre un fapt non-moral şi de necunoaşterea a ceea ce ar face acţiunea *involuntară,* conform textului din Cartea a III-a.[139] Dacă acţiunea din lipsă de stăpînire de sine este voluntară, după cum este în mod evident, necunoaşterea implicată trebuie să fie sau necunoaşterea premisei majore, sau datorată unui lucru pentru care agentul trebuie învinovăţit, astfel încît el acţionează (conform distincţiei din Cartea a III-a[140]) în, dar nu prin, ne-cunoaştere. Aceasta este alternativa pe care o adoptă Aristotel. Căci (c) el adaugă o nuanţare a distincţiei dintre potenţialitate şi actualitate. Se recunoaşte un gen de cunoaştere potenţială mult îndepărtată de actualitate — aceea a omului care doarme, a celui nebun sau beat. Acesta se află cu două stadii mai îndepărtat de cunoaşterea actuală; el trebuie mai întîi să se trezească din somn sau beţie sau să se însănătoşească şi abia apoi va putea trece de la cunoaşterea potenţială la cea actuală. Astfel, condiţia omului lipsit de stăpînire de sine este de fapt înrudită cu aceasta din urmă; pasiunea modifică starea trupească după cum o fac somnul, nebunia sau beţia şi în unele cazuri duce oamenii la nebunie. Dacă individul lipsit de stăpînire de sine emite uneori sonor maxime morale în timpul acţiunii sale, aceasta nu reprezintă nici o dovadă că el le cunoaşte în mod actual, (d) Aristotel ajunge acum la un contact mai intim cu faptele. Atunci cînd ambele premise ale

silogismului practic sînt prezente (procesul raţionării, pe care l-am văzut mai sus că este într-adevăr un sorit, este tratat, pentru a simplifica lucrurile, ca silogism), *trebuie* să înfăptuieşti acţiunea indicată de silogism; acest lucru e la fel de cert ca acela în care, dacă înţelegi legătura dintre premisele unui silogism teoretic, trebuie să tragi, prin urmare, concluzia. Astfel, dacă avem premise ce afirmă că „tot ceea ce este dulce trebuie gustat, iar acest lucru este dulce", trebuie, dacă nu sîntem împiedicaţi, să gustăm obiectul dulce. Aceasta n-ar fi, bineînţeles, lipsă de stăpînire, ar fi desfrînare. Dar mai există şi un alt caz posibil. Am putea avea o premisă majoră de forma „nimic din ceea ce e X nu ar trebui gustat", dar premisa minoră „acest lucru e X" am putea să nu o cunoaştem deloc sau doar într-un sens îndepărtat în care, după cum am văzut, se poate spune că un om beat ştie „versurile lui Empedocle", iar pe de altă parte am putea avea o altă premisă majoră „tot ce e dulce e plăcut" şi o minoră „acest lucru e dulce" şi am putea avea dorinţa pentru ceea ce e plăcut. Atunci vom intra în posesia lucrului dulce, iar acţiunea lipsită de stăpînire de sine va fi fost înfăptuită sub influenţa unei reguli, şi anume, o regulă pe deplin consecventă teoretic cu regula dreaptă. Tocmai datorită faptului că lipsa de stăpînire înseamnă supunere la o regulă, ea nu poate exista la animalele inferioare.[141] Rezultatul final al acestei soluţii este de a justifica pînă la un anumit punct

concepţia lui Socrate că nimeni nu poate acţiona împotriva cunoaşterii. Atunci cînd făptuieşti un lucru rău nu-l ştii în acel moment că este un lucru rău. Nu ar trebui să ne îndoim de faptul că situaţia descrisă aici poate să existe. Dar în cel mai bun caz această explicaţie va da seama doar de una dintre cele două forme ale lipsei de stăpînire pe care Aristotel le va distinge mai tîrziu — de impetuozitatea ca fiind opusă slăbiciunii. El nu pomeneşte nimic de vreo luptă morală; premisa minoră a silogismului moral (şi împreună cu aceasta concluzia „N-ar trebui să fac asta") nu a fost niciodată prezentă sau fusese deja înăbuşită de către dorinţă.[142] Iar demersul ce explică felul în care acţiunea greşită poate fi înfăptuită în absenţa cunoaşterii nu poate explica de ce a dispărut cunoaşterea. în altă parte[143], Aristotel se arată dispus să accepte existenţa unei lupte morale, un conflict între dorinţa raţională şi poftă, în care agentul posedă o cunoaştere actuală a greşelii din acţiunea particulară pe care o întreprinde. Trebuie presupus că interesul pentru distincţiile sale favorite dintre potenţial şi actual, dintre premisa minoră şi majoră l-au trădat conducîndu-l spre o teorie formală care apare a fi inadecvată concepţiei sale proprii asupra problemei expuse. Ceea ce lipseşte din teoria lui formală este recunoaşterea faptului că lipsa de stăpînire nu se datorează lipsei de cunoaştere ci slăbiciunii voinţei.

(2) Aristotel ia apoi în considerare *sfera* lipsei de stăpînire. Lucrurile care generează plăcerea şi stîrnesc dorinţe sînt de trei feluri: (a) lucrurile care merită în ele însele să fie alese dar admit excesul, după cum sînt vic-

toria, onoarea, bogăţia; (b) lucrurile care în ele însele sînt de evitat; (c) lucrurile neutre în ele însele, dar necesare vieţii corpului (nutriţia şi activitatea sexuală).[144] Lipsa de stăpînire de sine în sensul strict al cuvîn-tului se referă la ultimul din cele trei feluri, care este şi sfera proprie des-frîului; într-un sens mai larg ea poate apărea cu referire la prima din cele trei şi este prin urmare mai puţin culpabilizabilă, datorită valorii în sine a obiectelor.[145] în ceea ce priveşte cea de a doua categorie, lucrurile care nu sînt în mod natural sau în ele însele plăcute, plăcerea poate exista totuşi şi în cazul lor, iar lipsa stăpînirii de sine în sensul ei special poate apărea în legătură cu ele, şi această lipsă de stăpînire poatî fi (i) bestială, cînd întreaga natură a agentului nu e foarte diferită de cea a animalelor sălbatice (de exemplu, canibalismul) sau (ii) morbidă, cînd dorinţa avidă se datorează bolii (de exemplu, pederastia). O astfel de lipsă de stăpînire este subumană, după cum tipul corespunzător de desfrînare a fost descris ca subuman şi ca aflîndu-se la extrema opusă a virtuţii supraumane.[146] Cu toate acestea, mai este prezentat încă un al treilea fel de lipsă de stăpînire într-un sens specializat, cu referire la mînie.[147] Astfel, nu doar cumpătarea ci şi multe alte virtuţi (în principiu, fără îndoială, toate, dar Aristotel nu duce analiza atît de departe) din „lista virtuţilor" posedă forme ale slăbiciunii voinţei (ca fiind distincte de viciu) corespunzătoare lor.

(3) La cea de a treia întrebare>4ristotel răspunde că în timp ce sfera stăpînirii de sine şi a lipsei de stăpînire o reprezintă anumite plăceri, tăria de caracter este puterea de a rezista unei dureri ce ia naştere din dorinţa pentru asemenea plăceri, iar slăbiciunea este cedarea la o asemenea durere. Printr-o reevaluare, lipsa de stăpînire se împarte ea însăşi în două genuri — slăbiciunea, care deliberează dar nu se poate menţine pe poziţie în decursul desfăşurării acţiunii, şi impulsivitatea, care nu are răbdare să delibereze. Omul impulsiv este mai bun decît cel slab, pentru că prezintă o tentaţie bruscă şi violentă de a se depăşi pe sine.[148] în mod asemănător, lipsa de stăpînire este de regulă mai puţin incurabilă decît viciul deliberat; ea este intermitentă, în timp ce desfrîul este impregnat în caracterul omului, nu cunoaşte pocăinţa şi distruge sursa veritabilă a acţiunii virtuoase, adevărata concepţie despre scopul vieţii umane. Omul desfrînat nu

numai că gîndeşte că plăcerea de moment trebuie întotdeauna urmărită — dacă aceasta ar fi totul, el ar putea fi convins pe cale raţională — însă această opinie este expresia caracterului său autentic.[149]

Plăcerea

Aristotel trece în mod natural la considerarea plăcerii în general. Trei concepţii sînt avansate spre a fi discutate:[150] (1) că nici o plăcere nu este

bună nici în sine nici *per accidens* — concepţia lui Speusippos; (2) că unele plăceri sînt bune, dar cele mai multe sînt rele — concepţie exprimată în *Philebos* de Platon[151]; (3) chiar dacă toate plăcerile sînt bune, plăcerea nu poate fi binele suprem — concepţie de asemenea exprimată în *Philebos.*[152] Interesul principal rezidă aici în dezbaterea lui Aristotel asupra teoriei că plăcerea nu este bună deoarece e un proces — acela de a umple un vid. Tezele sale sînt următoarele: (1) Chiar în cazul aşa-numitelor plăceri rele unele pot fi bune pentru o anumită persoană sau la un anumit moment dat, în timp ce altele, care implică durerea, nu sînt sub nici o formă plăceri adevărate. (2) O activitate poate fi bună în aceeaşi măsură ca şi o stare, iar activităţile care ne readuc la starea noastră naturală sînt plăcute în mod accidental, dar activitatea implicată decurge din acea parte a naturii noastre care a rămas în condiţia ei naturală. Există activităţi ca acelea ale gîndirii, care sînt plăcute fără a implica deloc vreo deficienţă sau stare nenaturală. Cînd ne aflăm în starea noastră naturală, găsim plăcerea în ceea ce este plăcut în sine; cînd ne aflăm în curs de restabilire a ei, o găsim în lucruri ce nu sînt plăcute în ele însele. (3) Plăcerile nu sînt procese ci activităţi şi scopuri şi doar unele sînt ocazionale cu referire la procese, şi anume, cele ce însoţesc desăvîrşirea naturii noastre proprii; celelalte sînt ocazionale cu referire la acţiune. Plăcerea nu este „o devenire percepută senzorial", ci activitatea nestînjenită a unei stări naturale. (4) A deduce faptul că unele plăceri sînt rele din cauză că ele favorizează îmbolnăvirea echivalează cu a spune că unele lucruri utile sănătăţii sînt rele din cauză că ele sînt dăunătoare profitului bănesc; chiar şi gîndirea este uneori dăunătoare sănătăţii. Doar plăcerile străine sînt o piedică pentru orice lucru; plăcerile ce decurg din gîndire ajută gîndirea. (5) Argumentele bazate pe faptul că omul cumpătat evită plăcerea, că omul înţelept nu urmăreşte plăcerea ci eliberarea de durere, că animalele şi copiii caută plăcerea — toate se bazează pe greşeala de a nu distinge între plăcerea trupească, ce presupune dorinţă şi durere, şi plăcerea care e bună indiferent de calificare.[153]

Faptul că plăcerea este un bun urmează din faptul că durerea este un rău (după cum toţi o admit) şi că plăcerea e opusă durerii exact în felul în care durerea este un rău. Chiar dacă cele mat multe plăceri sînt rele, *eudaimonia* trebuie să fie exercitarea nestingherită fie a tuturor facultăţilor noastre, fie a unora dintre ele, iar aceasta înseamnă plăcere, astfel încît — atît cît permite această observaţie — plăcerea ar putea fi un *summum bonum.* Concepţia generală este îndreptăţită a privi plăcerea ca pe un ingredient al *eudaimoniei,* întrucît, avînd în vedere că *eudaimonia* este o activitate perfectă, ea ar trebui să fie liberă de orice constrîngere. Este un nonsens să afirmăm că omul bun este fericit chinuindu-se. Faptul că toate animalele caută plăcerea este un semn că într-un anume sens ea este un *summum bonum*; dar de fapt nu toate caută plăcerea pe care cred că o caută, ci toate caută aceeaşi plăcere; căci toate au de la natură ceva divin.[154]

Chiar şi plăcerile corporale, care datorită bunei loc cunoaşteri sînt identificate adesea cu plăcerea ca întreg, trebuie să fie bune într-un sens, atîta timp cît

durerile ce li se opun sînt recunoscute ca rele. Sînt bune doar în sensul în care nu sînt rele sau sînt bune în mod pozitiv pînă la un anumit grad de intensitate? Astfel de plăceri sînt concepute a fi preferabile altora (1) deoarece ele elimină durerea mai bine decît o fac alte plăceri mai puţin violente (pe de altă parte, prejudiciile aduse plăcerii sînt datorate faptului că unele dintre ele presupun existenţa unui rău, iar altele o natură deteriorată). (2) Făcînd abstracţie de anumite dureri particulare, durerea este, după cum afirmă unii fiziologi, o stare normală a creaturii animale; datorită violenţei lor, asemenea plăceri alienează această durere. Persoanele tinere şi uşor de stîrnit sînt în orice împrejurare în permanenţă neobosite şi au uneori nevoie de astfel de perioade de linişte.
Dar adevăratele lucruri care calmează astfel o dorinţă sau vindecă o imperfecţiune sînt doar în mod indirect plăcute; numai activitatea părţii ce rămîne sănătoasă în noi este cea care produce vindecarea şi dă naştere plăcerii. Lucrurile care sînt plăcute în mod natural sînt cele ce stimulează activitatea unei naturi date. Am putea ilustra sensul aristotelic aşezînd în contrast satisfacţia dată de muzică ce apare ca o uşurare a durerii sau angoasei cu „satisfacţia" în sens propriu resimţită de un meloman. Dacă natura noastră ar fi una simplă şi liberă de orice opoziţii, am putea găsi satisfacţie printr-o singură plăcere imuabilă şi în acest mod apare experienţa lui Dumnezeu, a" cărui activitate nu implică nici un proces, ci este o „activitate a imobilităţii", o activitate ce-şi atinge scopul în fiecare moment alei.[155]
In Cartea a X-a plăcerea este tratată dintr-un punct de vedere diferit. Pînă acum Aristotel a apărat-o împotriva atacurilor excesive şi i-a revendicat un loc în cadrul *eudaimoniei,* un loc pe care la un moment dat l-a exagerat într-atît, încît a sugerat că ea ar fi principalul bun (el nu afirmă niciunde acest lucru în mod total neechivoc). El încearcă acum să construiască o expunere mult mai echilibrată, definindu-şi concepţia nu doar în opoziţie cu cea a oponenţilor extremişti ai plăcerii, dar şi cu cea a lui Eudoxos, care o consideră ca fiind binele însuşi. Aceste două discuţii se repetă într-o măsură mai mare şi se contrazic într-o măsură mai mică; însă nici repetarea nu este atît de strînsă şi nici contradicţia atît de violentă, încît să pună în dificultate presupunerea că ambele sînt încercări independente ale lui Aristotel. Acolo unde există contradicţie, trebuie să acordăm loc preferenţial Cărţii a X-a, căci aici Aristotel nu critică doar părerile altora[156], ci îşi afirmă în mod pozitiv propria poziţie.[157] Concepţia sa este după cum urmează: Plăcerea, asemenea vederii, este completă în fiecare moment al existenţei sale; ea nu e perfectibilă în calitatea ei printr-o exercitare mai îndelungată. De aceea nu poate fi mişcare, adică un proces sau o tranziţie,

căci orice mişcare neceisită timp, vizează un anumit scop şi este completă doar atunci cînd îşi atinge scopul, şi anume fie pe parcursul duratei în care se desfăşoară, luată ca întreg, fie în momentul atingerii scopului. Fiecare fragment al unei mişcări este incomplet şi e definit de celelalte şi de întreg. Asamblarea pietrelor este diferită de săparea canelurilor unei coloane, iar aceasta la rîndul ei e diferită de construcţia de ansamblu a templului şi, în timp ce construcţia templului este o realizare deplină, aşezarea temeliei sau a triglifului este o operaţie incompletă, fiind doar o contribuţie la un întreg mai cuprinzător. Chiar şi în cazul unei mişcări relativ omogene ca aceea a mersului, etapele sale reprezintă etape de la puncte diferite spre puncte diferite şi ca atare sînt mişcări diferite. Plăcerea, pe de altă parte, este în orice moment al ei perfectă în natura ei, după cum reiese în mod evident şi din faptul că savurarea plăcerii nu are loc în timp şi că nu putem spune că am fost satisfăcuţi repejde sau încet, deşi putem deveni mulţumiţi repede sau încet. Scopul acestui pasaj este de a confirma punctul de vedere deja exprimat în Cartea a Vil-a în sensul că obiecţiile

aduse plăcerii şi care se bazează pe presupunerea că este o tranziţie nu sînt valabile. Dacă ar fi o tranziţie, o împlinire, o întregire, ea ar fi fost inferioară stării în care îşi găseşte apogeul şi pe tcţt parcursul satisfacerii am fi neliniştiţi pînă ce am atinge starea la care ne bonduce plăcerea. Ea este însă un lucru complet în sine şi total satisfăcător în fiecare moment al ei, la fel ca activitatea percepţiei sau a gîndiriij.

De la tema naturii plăcerii Aristotel trece la cea a condiţiilor ei. Atunci cînd unul dintre simţurile noastre se află într-o stare sănătoasă şi e angajat înspre un obiect care e bun în felul lui (de exemplu, un obiect vizibil în mod distinct), activitatea acelui simţ este în mod necesar mai plăcută, iar acest lucru este valabil şi în cazul gîndirii. Plăcerea însă completează activitatea, în alt loc, Aristotel avansează ideea că plăcerea intensifică activitatea, adică face ca activitatea momentului ce urmează să fie mai intensă decît ar fi fost în alte condiţii.[158] însă aici semnificaţia pe care o dă pare a fi că plăcerea desăvîrşeşte într-un anume sens întreaga activitate pe care o însoţeşte. Ea este, în orice caz, o condiţie prealabilă a activităţii bune; agentul (de exemplu, obiectiiil sensibil) şi cel ce suportă acţiunea (de exemplu, simţul sau organul său);reprezintă condiţii preliminare. Ea este asemenea tinereţii înfloritoare, cieva ce survine în activitatea produsă în aceste condiţii şi, fiind ea însăşi demnă de dorit, o face şi mai demnă decît ar fi fost — în aceeaşi măsura în care, după Kant, adăugarea fericirii transformă *bonum supremum* în *bonţcm consummatum.*

Plăcerea fiind astfel istrîns legată de activitate, s-ar putea presupune că oamenii aspiră spre plăţere pentru că ei aspiră spre viaţă şi pentru că plăcerea desăvîrşeşte activităţile ce alcătuiesc viaţa. Aristotel amînă astfel pentru mai tîrziu răspunsul la întrebarea dacă viaţa este dorită de dragul

plăcerii sau plăcerea de dragul vieţii. Plăcerea nu apare separată de activitate, iar activitatea este incompletă fără plăcere; nu contează foarte mult dacă afirmăm că dorim o activitate *qua* plăcută sau o plăcere *qua* însoţind activitatea.[159]

Din moment ce activităţile diferă prin specificul lor, plăcerile ce le desăvîrşesc diferă de asemenea, căci fiecare activitate poate fi desăvîrşită doar de propria sa plăcere. Noi reuşim să realizăm lucrurile mai bine dacă le facem cu plăcere; cu cît ne place mai puţin ceea ce facem, cu atît tindem să facem alte lucruri, „cum fac cei care ronţăie dulciuri la teatru, mai ales cînd actorii joacă prost". Noi facem lucrurile mai rău atunci cînd intervin plăceri străine; ele au în mare măsură acelaşi efect ca acela al „durerilor propriu-zise", dureri ce izvorăsc din activitatea imediată. De aceea, există o mare diferenţă între o plăcere şi alta. Şi după cum activităţile diferă prin caracterul lor bun sau rău sau prin modul în care sînt demne de dorit, plăcerile lor proprii vor diferi în mod corespunzător. Fiecare specie de animale posedă propria plăcere, oameni diferiţi însă resimt plăcere în lucruri diferite. Care sînt atunci plăcerile veritabil umane? Cele pe care le savurează omul înţelept sau, pentru a o exprima mai obiectiv, cele ce desăvîrşesc funcţia sau funcţiile proprii umane.[160]

în acest fragment, Aristotel distinge plăcerea de activitate; el recunoaşte existenţa unei diferenţe între ea şi activităţile veritabile ca acelea ale percepţiei sau gîndirii. Ea nu este un lucru pe care îl realizăm, ci un fel de înfrumuseţare ce se adaugă lucrului realizat. în acest sens, fragmentul de faţă prezintă un avans considerabil faţă de Cartea a Vil-a. Distincţia dintre genurile plăcerii e mai completa decît orice tratare ce se găseşte acolo. Dar în ultima parte a fragmentului există o tendinţă de a confunda problema legitimă, care sînt plăcerile valoroase, cu una neîndreptăţită, care dintre plăceri sînt cu adevărat plăceri. Toate plăcerile sînt plăceri autentice; despre caracterul lor bun, nu

despre faptul că sînt plăceri, este judecător omul bun.

Prietenia

Este oarecum surprinzător să găseşti două cărţi ale *Eticii* dedicate în întregime tematicii prieteniei. Trebuie însă să ne reamintim că termenul grecesc are un sens mai larg decît cel englezesc; el poate desemna orice atracţie reciprocă dintre două fiinţe umane. Discuţia este o rectificare preţioasă adusă unei impresii pe care restul *Eticii* încearcă să o instaureze, căci cea mai mare parte a sistemului moral al lui Aristotel este indiscutabil centrat asupra sinelui. Este vorba de propria euSmuovia, ni se spune, cea spre care omul aspiră sau ar trebui să aspire. în descrierea dreptăţii există o

recunoaştere implicită a drepturilor celorlalţi. Dar în întreaga *Etică,* în afara cărţilor care se referă la prietenie, foarte puţine lucruri sînt spuse care să sugereze că oamenii pot şi ar trebui să manifeste un interes personal cu privire la ceilalţi oameni; altruismul lipseşte aproape cu desăvîrşire. Urme ale unei perspective egoiste sînt prezente chiar şi în expunerea ce se referă la prietenie, căci prietenia nu este o simplă bunăvoinţă, după cum ar trebui să fie, ci reclamă întoarcerea gestului. Dar dreptatea este înfăptuită avînd în vedere elementul altruist; a iubi se afirmă a fi un lucru mult mai aproape de esenţa prieteniei decît a fi iubit[161]; un om îi doreşte binele prietenului său de dragul lui, nu ca mijloc de obţinere a propriei sale fericiri.[162] Diferitele forme ale prieteniei menţionate de Aristotel sînt toate ilustrări ale naturii esenţial sociale a omului. La nivelul cel mai de jos el are nevoie de „prietenia prin utilitate", atîta timp cît nu prezintă o autosuficienţă economică. La nivel superior, el realizează „prietenia bazată pe plăcere"; el găseşte o satisfacţie naturală în mijlocul societăţii prietenilor săi. Pe plan şi mai înalt, el realizează „prietenii din bunătate" în care prietenul îşi ajută prietenul să ducă o viaţă mai bună.[163]

Motivele pe care Aristotel le avansează în tratarea temei prieteniei sînt în număr de două. Prietenia este o virtute sau (mai exact) implică virtutea şi e foarte necesară vieţii.[164] Ultimul motiv este cel pe care se pune mai mult accentul. în Cartea I prietenii au fost consideraţi ca formînd o parte importantă din echipamentul necesar dobîndirii fericirii. Aici necesitatea prietenilor este afirmată din mai multe puncte de vedere. Cum am putea să ne asigurăm prosperitatea fără ajutorul lor şi cum putem să ne bucurăm de ea fără a o împărtăşi ? Cînd sîntem tineri avem nevoie de sfatul lor, cînd sîntem bătrîni de grija lor, cînd sîntem în floarea vîrstei ei ne oferă oportunitatea de a face acte nobile şi ne ajută în gîndirea noastră efectivă.

Partea mai interesantă a dezbaterii este aceea în care Aristotel expune teoria conform căreia prietenia se bazează pe dragostea omului bun pentru sine însuşi. în alt loc el ne avertizează împotriva pericolului de a presupune că „relaţia cu sine însuşi" poate fi un termen exact. „Extinzînd sensul prin analogie, se poate spune că există un fel de dreptate nu între om şi sine însuşi, ci între diferitele părţi din fiinţa lui."[165] Aristotel critică în mod intenţionat în acest loc concepţia lui Platon despre dreptate ca fiind în mod esenţial o relaţie a sinelui, fără însă a avansa o teorie diferită despre prietenie — crezîndu-se îndreptăţit, fără îndoială, de natura mai intimă a relaţiei. Patru caracteristici ale prieteniei (care pot fi reduse la două — lipsa de interes şi simpatia) sînt considerate a caracteriza relaţia omului bun cu sine însuşi. Omul bun îşi doreşte şi face tot ce e mai bun pentru cultivarea elementului intelectual din el care reprezintă cel mai autentic sinele său; el posedă cea mai desăvîrşită armonie cu sinele în fiecare moment şi constanţa cea mai mare în orice moment. Din cauză că aceste relaţii există în

interiorul omului bun şi pentru că prietenul său este un alt sine, se afirmă că prietenia posedă aceste caracteristici descrise mai sus.[166] Aici teoria lui Aristotel se prezintă ca o încercare de a înlătura antiteza dintre egoism şi altruism, arătînd că egoismul omului bun are exact aceleaşi caracteristici ca şi altruismul. Dar încercarea de a găsi în interiorul sinelui elemente statice care ar putea interesa pe cineva şi ar genera simpatia faţă de celălalt este un eşec; aceste relaţii presupun sinele a două persoane distincte. în alt loc Aristotel pare să urmeze o cale mai bună, sugerînd că sinele nu e un lucru static, ci este capabil de extensie nelimitată. Atunci cînd vorbeşte de modul de comportare faţă de prieteni ca faţă de „alte euri"[167] sau ca faţă de „o parte desprinsă din fiinţa acestora"[168], el are în vedere faptul că un om nu poate să-şi extindă astfel interesele sale proprii încît bunăstarea altui individ să devină obiect direct al interesului său la fel ca propria sa bunăstare. O mamă, de exemplu (un caz la care Aristotel recurge adeseori)[169], resimte durerea atunci cînd fiul ei suferă de durere la fel de mult ca atunci cînd ar fi afectat chiar corpul ei. Astfel, altruismul ei ar putea fi numit egoism. Dar a spune acest lucru nu înseamnă a-l condamna. Există o iubire de sine bună, precum şi una rea; problema este ce fel de sine este acela pe care îl iubeşti. Ar putea fi unul ce îşi găseşte satisfacţia în bani, onoare sau plăceri trupeşti, „bunuri ce constituie obiect de dispută", care sînt de un asemenea fel, încît cu cît un om deţine mai mult, cu atît un altul trebuie să posede mai puţin. Sau ar putea fi unul care e interesat de bunăstarea prietenilor sau a semenilor săi. Un astfel de om îşi va cheltui banii pentru ca prietenii săi să aibă mai mulţi, dar chiar şi atunci el va obţine partea cea mai bună din afacere; ei vor obţine doar bani, dar el va obţine „nobleţea morală", satisfacţia de a fi înfăptuit ceva drept. Şi chiar atunci cînd moare pentru alţii, el cîştigă mai mult decît pierde.[170]

în această secţiune a *Eticii* intelectualismul lui Aristotel devine din ce în ce mai evident. Raţiunea este prezentată ca elementul cel mai autoritar din om, ceea ce este el însuşi cu adevărat[171], ceea ce îi dă satisfacţie omului bun ca urmare a jertfirii de sine.[172] în acest fel, drumul este pregătit pentru secţiunea *Eticii* în care Aristotel îşi propune să explice în ce constă *eudaimonia}*[11]

Viaţa ideală

Am văzut din Cartea I că *eudaimonia* nu trebuie să fie o stare sau o dispoziţie habituală, ci o activitate, şi încă una demnă de dorit în sine. Astfel, lucrurile demne de dorit doar de dragul lor sînt (1) activităţile ce corespund virtuţii şi (2) distracţiile. Distracţia nu poate fi scopul vieţii, căci, deşi este dorită în sine, ea nu e *valoroasă* în ea însăşi, ci e ca o relaxare ce ne pregăteşte pentru activităţi serioase. *Eudaimonia* trebuie să fie o activitate

în acord cu virtutea.[174] Din Cartea a Vi-a ştim că virtutea intelectuală şi cea morală se disting una de alta. Am văzut că înţelepciunea teoretică precum şi cea practică sînt bune în sine, în afară de orice fel de bun pe care îl produc, o dată ce sînt virtuţi ale unor părţi distincte ale sufletului; ni s-a spus în mod categoric că înţelepciunea teoretică şi, mai puţin categoric, că cea practică nu este, sau nu este numai, un *mijloc* în vederea *eudaimoniei,* iar exercitarea ei *constituie eudaimonia.* Am mai văzut apoi că înţelepciunea teoretică este superioară celei practice şi că, în orice caz, o parte a valorii acesteia din urmă este cea care ajută la producerea celei dintîi. Este limpede că pentru Aristotel contemplaţia este principala componentă a *eudaimoniei;* dacă acţiunea morală este o altă componentă sau doar un mijloc în vederea producerii *eudaimoniei* nu este însă aşa de evident. Neclaritatea nu e în întregime înlăturată de Cartea a X-a. *Eudaimonia,* ni se spune, trebuie să fie activitate în conformitate cu virtutea celei mai bune părţi din noi, care este intelectul. Activitatea care este

eudaimonie este teoretică. Aceasta este activitatea cea mai înaltă de care sîntem capabili, din moment ce ea este exercitarea a ceea ce este mai bun în noi asupra celor mai bune obiecte dintre toate, cele ce sînt eterne şi neschimbătoare; ea este ceea ce putem face cel mai mult fără întrerupere, aducîndu-ne cu sine plăcerea stabilităţii şi purităţii autentice. Ea este cel mai puţin dependentă de alţi oameni, în timp ce virtutea morală necesită alţi oameni ca obiecte ale activităţii sale. Totodată, ea singură pare să fie dorită pentru sine, în timp ce activităţile practice — în special cele mai măreţe dintre ele: acţiunile omului de stat şi ale soldatului — vizează bunuri ce se află dincolo de • ei înşişi; zeilor trebuie să le atribuim doar viaţă, deoarece a le atribui viaţă morală ar fi absurd.[175] Viaţa de contemplaţie este însă prea înaltă pentru noi. Noi nu o putem trăi *qua* oameni, fiinţe compuse din trup, suflet iraţional şi raţiune, ci doar în virtutea elementului divin din noi. Noi nu trebuie însă să-i urmăm pe cei ce afirmă că, fiind oameni, ar trebui să acordăm atenţie doar lucrurilor omeneşti, ci trebuie, atît cît este posibil, „să stăruim asupra vieţii veşnice", trăind viaţa a ceea ce, oricît de mic ar fi în noi, este cel mai bun lucru din noi şi cu adevărat sinele nostru. Cel ce trăieşte în acest fel este omul cel mai fericit.[176]

Cu toate acestea, el nu este singurul om fericit. Viaţa virtuţii morale şi a înţelepciunii practice, preocupată fiind de sentimentele izvorîte din natura noastră corporală, este viaţa întregii fiinţe compuse care este omul şi generează o *eudaimonie* ce poate fi numită *„eudaimonie* umană".[177] Partea atribuită atunci vieţii morale de către Aristotel pare a fi una dublă: (1) Ea constituie o formă secundară de *eudaimonie,* una spre care regresăm prin faptul că nu sîntem în întregime raţiune şi nu putem trăi întotdeauna la nivelul vieţii contemplative şi (2) ea ajută la apariţia formei superioare de eudaimonie. Aristotel vorbeşte foarte puţin despre modul în care se reali-

zează acest lucru. înţelepciunea practică a omului politic stipulează prin legislaţie urmărirea studiilor filozofice şi ştiinţifice. De aceea trebuie să presupunem că în viaţa particulară Aristotel s-a gîndit la acţiunea morală ca fiind cea care stipulează existenţa activităţii intelectuale, ţinînd în frîu pasiunile. Dar, deşi teoria sa formală face în aşa fel încît viaţa morală să devină subsidiară celei intelectuale, această relaţie nu e dezvoltată mai departe în detaliu. Atunci cînd Aristotel e angajat în studierea activităţilor morale, el le tratează ca fiind bune în ele însele, iar agentul moral ca neaflîndu-şi motivaţia acţiunii în ceva ce s-ar afla dincolo de acţiune, ci în propria noblеţe. în consecinţă, el acordă o valoare mai înaltă vieţii morale decît o garantează teoria sa formală.

Dacă ne-am întreba ce înţelege Aristotel în special prin viaţa contemplativă, răspunsul ar fi acela că el înţelege contemplarea adevărului în două sau probabil trei domenii: matematică, metafizică şi posibil filozofia naturii.[178] Viaţa fericită nu este una dusă în căutarea adevărului, ci una a contemplării adevărului deja obţinut.[179] S-a sugerat că ar fi vorba, pentru Aristotel, de o viaţă în contemplaţie, estetică precum şi ştiinţifică. Nu este însă nimic de demonstrat spre a arăta că viaţa în contemplaţie estetică formează pentru Aristotel vreo parte a vieţii ideale; în *Poetica,* unde el ia în considerare o formă particulară a experienţei estetice, aceea a tragediei, el face ca valoarea ei să rezide în efectul ei medical. Pe de altă parte, deoarece cea mai înaltă formă de contemplaţie este desemnată prin numele de teologie[180], este rezonabil să presupunem că această parte a vieţii contemplative ar avea caracterul unui cult propriu contemplaţiei naturii divine. Acest aspect al vieţii ideale este puternic accentuat în *Etica Eudemică,* unde idealul este definit ca „slujire şi contemplare a Divinităţii".[181]

Note

1 *An. Post.* 89b9; *Pol.* 1261a31, etc. *Etica* (f| TI6IKTI) ar desemna *ştiinţa* caracterului.

2 £.N.1094b7-l0.
3 1179a33ş. urm.
4 în acest capitol ne vom referi la traducerea în limba română de S. Petecel *(n. t.).*
5 Uneori însă, teleologia sa este imanentă; actul bun este un mijloc spre bine, în sensul că formează un element în viaţa ideală.
6 1094al-bll.
7 bll-27.
8 1095a2-ll,3 0-bl3, 1098a33-b4, 1142all-20, 1145b2-7.
9 *Top.* 101a36-b4.
10 1095al4-20.
11 *Well-being* în engl. are sens mai larg decît în română, desemnînd starea de a se simţi bine; traducerea în română nu poate recupera integral sensul şi e contaminată de interpretarea ei ca bunăstare materială, prosperitate; de aceea am optat pentru redarea directă a termenului de *eudaimonia (n. t.).*

12 1095bl4-l096al0.
13 1096all- 1097al4.
14 Toepyov — „funcţie", „operă", „lucrare", „sarcină", „act" *(n. t.)*
15 1097al3-l098a20.
16 1098b9-l099b8.
17 1100b30.
18 1102a5-l103al0.
19 1103al4-l105bl8.
20 1103al4-b25. în trad. rom. avem formularea „din acte asemănătoare se nasc dispoziţii habituale de aceeaşi natură" — 1103b22 *(n. t.).*
21 b26-l104b3.
22 Există mai mulţi termeni greceşti redaţi în engl. prin *mean:* ueoov=„mijloc", „termen mediu", „măsură justă"; uexa^-6 =„intermediar", „mediu"; ueooxr|<;= „medietate", „linie de mijloc" (definind virtutea); sensul de măsură justă îl are în mod direct şi uetpov (n. f.).
23 1104b3-l105al6.
24 1105al7-bl8.
25 Al patrulea fel de calitate ce apare în *Cat.* 8 — forma — este în mod evident irelevant.
26 Sau capacitate *(capacity)* — corespunzător grecescului 8\)vaui<; (n. r.).
27 e^iţ *(disposition)* în rom. e tradus cu *habitus,* „dispoziţie habituală, permanentă" (n. *t.).*
28 1105bl9-l106al3.
29 „Dispoziţie habituală dobîndită în mod voluntar" în trad. rom. *(n.t.)*
30 1106al4-l107a2.
31 1143bl8-l145all.
32 1107a6-8. Trad. rom. *(n.t.).*
33 îi datorez ilustrarea profesorului J. A. Smith.
34 1104al8.
35 1107a8-27.
36 a28-l108bl0.
37 1108bll-30.
38 1108b30-l109b26.
39 Deşi aceasta ar putea indica dacă un act a fost sau nu consistent cu caracterul general al agentului.
40 1109b30-llllb3.
41 în trad. rom. npoaipeavq apare ca „alegere deliberată", „opţiune" (sensul de preferenţial apare implicit — vezi şi notele la traducerea românească a *Eticii) (n. t.).*
42 ope^iţ = „năzuinţă", „dorinţă" în general, e gen pentru cremuia („dorinţă iraţională", „poftă"), eijuoţ („mînie", „impulsivitate") şi (Jov^eoiţ („dorinţă raţională", „voinţă") *(n. t.).*
43 Il'llb4-l112al7.
44 1112al8-l113al4.
45 1139b4.

46 Trad. rom. *(n. t.).*
47 Illlb4-l113al4, 1139al7-bl3.
48 Singurele pasaje în care pare să facă lucrul acesta sînt *Met.* 1025b24, *E. M.* 1145a4, r. 1363al9.

49 Cele mai evidente exemple sînt Top. 172bll; *Meteor.* 339a9; *Met.* 1004b25; *Pol.* 1269bl3, 1271a32, 1301al9, 1324a21; *Rhet.* 1355bl8, 1374all, bl4; *E. N.* 1102al3, 1110b31, Illlb5, 1117a5, 1136bl5, 1151a7, 30, 1152al7, 1163a22, 1164b 1, 1179a35 şi în special 1144a20. Unele dintre aceste pasaje nu sînt absolut decisive în sine, dar evidenţa cumulativă este irezistibilă.
50 1113b3-l115a3.
51 1147a26-31,cf. 1139a3l-33.
52 1114al2-21, 1137a4-9.
53 Illla25,b8.
54 *De Int.* 18a33-l9b4; *Met.* 1027bl0-l4, cf. pp. 81 ş. urm., 158.
55 1113bl4-l7, 1144bl7-30, 1145b22-28.
56 1107a28-l108bl0, 1115a4-l128b35.
57 „Curajul" şi „cumpătarea" sînt discutate mai întîi, deoarece ele sînt virtuţi „ale părţilor iraţionale", 1117b23.
58 III. 7.
59 în trad. rom., „îndrăzneală" *(n. t.).*
60 în trad. rom., „mărinimie" *(n. t.).*
61 *self-respect* în engl. în trad. rom. apare „grandoare sufletească" *(n. t.).*
62 în trad. rom., „veselie" *(n. t.).*
63 în trad. rom., „disimulare". Vezi şi notele din traducere *(n. t).*
64 1115a6-b6.
65 în engl. tradus cu *noble (n. t.).*
66 b7-l116al5. Trad. rom. *(n.t.).*
67 1116all, 15, b3, 1117al7, b9.
68 1116al5-l117a28.
69 1117a29-b22.
70 „Frica" în trad. rom. *(n. t.).*
71 *Discretion* în trad. engl. *(n. t.).*
72 *Meanness,* în trad. rom., „lipsa de gust".
73 „Lipsa grandorii sufleteşti" în trad. rom.
74 J. L. Stocks, *The Test of Experience,* în *Mind* XXVIII (1919).
75 1115al4-24.
76 1117b23-l118b8.
77 1118b28-l119a5.
78 1123a34-l125a35.
79 Despre modul în care Aristotel tratează dreptatea şi legătura ei cu practica greacă, cf. Vinogradoff, *Outlines of Historical Jurisprudence,* II, 43—71.
80 1129a3-l130al3.
81 Cf. Horn., *Od.,* 3, 52 unde Pisistrate este „drept" deoarece el dă cupa cu vin mai întîi zeiţei Atena. Acest sens se regăseşte frecvent la Homer.
82 Cf. expresia proverbială „dreptatea concentrează în ea întreaga virtute", citată în 1129b29.
83 Pentru producerea de virtuţi Aristotel se bazează pe *educaţia* stabilită prin lege, 1130b25.
84 1130al4- 1131a9.
85 La origine grecii par a fi recunoscut trei mijloace (uE0OTr|TE(;): aritmetic, geometric şi armonic, şi numai o singură avaTar/ia, cea geometrică. Mai tîrziu, ei au aplicat dvaXcryia în toate cele trei cazuri. Cf., Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements,* II, 292.

86 *Gorgias* 508a; *Legile* 7j57a, b.
87 1131a9-b24.

88 J. Burnet, *ad loc.*
89 1131b29.
90 *Pol.* III, 9; V, 1. j
91 Considerate drept crime, drept delicte împotriva statului şi nu împotriva unui individ, ele sînt cazurij de nedreptate „universală" şi nu „particulară".
92 Cf. 1132a2cub28. j
93 1131b25-l132b20. lylă aflu în incapacitatea de a accepta punctul de vedere al Prof. Burnet şi (cu Oarecare ezitare) cel al lui Grant, în sensul că dreptatea „diorthotică" („coredtivă", *n. t.)* normalizează tranzacţiile corecte în timp ce le redresează pe cele incorecte; nici nu cred că Aristotel face deosebire între totalul de cîştig al lui A şi d^ pierdere a lui B, adică, între delictul lui A şi pierderea lui B, deşi, fără îndoială] A îi poate cauza lui B o vătămare mai mult sau mai puţin mare decît a intenţionat, iar legea greacă (la fel şi Platon în *Legile, 161* e, 843 cd, 862 b, 915 a) a luat înj considerare într-o oarecare măsură acest lucru.
94 „Proporţia reciprocă"|nu este tratată în matematica greacă drept un al treilea mod alături de cel geometric şi aritmetic; cel de al treilea mod este „proporţia armonică". „Proporţia reciprocă" (âvtt7ţe7rav9evai, cf. [Ar.] *Mech.,* 850a39; Euc, *El.* VI, 14, 15; XI, 34) implică pur şi simplu rearanjarea termenilor în proporţie geometrică. Dacă A :B=C :D, A, B se spune că sînt în proporţie geometrică cu C, D, şi A, D în proporţii reciprocă cu B, C.
95 Celălalt mare avantaj] al banilor, transportabilitatea lor, a fost reliefat în *Pol.,* 1257a34. i
96 Monedă grecească *(n.|t.).*
97 Platon a făcut un lucrţi remarcabil în acest domeniu.
98 1132b2l-l133b28. j
99 1.8-l1. I
100 1133b29-l134al6. j
101 Trad. rom. (n. r.) j
102 1134al7-bl8. j
103 bl8-l135al5. |
104 1135al5-l136a9. !
105 1137a3l-l138a3. (p. *Rhet.,* 1374a26-b22. Rolul mare jucat de echitate în administraţia greacă |i Justiţiei este bine evidenţiat de P. Vinogradoff, în *Outlines ofHist. Jur.,* II, 63 - J69.
106 1103b32etc. j
107 1098al6. 1
108 1140b26, 1144bl4. [
109 1138bl8-l139al7. |n trad. rom. e vorba de partea epistemică şi cea reflexivă; termenii greceşti sînt| TO eTnarrinovoKov pentru prima şi TO A.OYIOTIK6V sau mai des folositul TO So^aoxiKţiv pentru a doua *(n. t.).*
110 1139al7-bl3. în aeest subcapitol am tradus *reason* fie prin intelect, fie prin raţiune, în funcţie dejcontext *(n. t.).*
111 eTuoTriun, xexvri, (pp^vnaiţ, voviq, oocpia. In trad. rom. ultima apare frecvent ca „înţelepciune speculativă" (n. (.).
112 bl4-36. 1
113 Do în engl *(n. t.).*
114 *Makeînengl. (n.t.).*

115 în trad. rom.: „un *habitus* al producerii însoţit de raţiune adevărată" *(n. t.).*
116 1140al-23,cf. 25-28.
117 Trad. rom. *(n. t.).*
118 a24-b30.
119 b3l-l141a8, cf. 1139b27-31; *An. Post.* 100b3-l7. Cf. pp. 43-45.
120 *i%* cov 6 KOCTUOQ cruv£0Tr|K£v (l 141bl).
121 1141a9-b8.
122 Deex. 1142al7.
123 1026al3-23.
124 1141b23-l142all.
125 Cf. 1143a25.
126 1141bl4-22.
127 1142all-20, 1143b7-l4.
128 1142a23-30, cf. 1109b23, 1126b3.
129 1143a35-b5.
130 De ex. în 1141b20 şi probabil în 1142a23-30.
131 1144a3-5.
132 1143bl8-l144bl.
133 1145a6-llîcf. 1094a28-b2, 1141a20-22, 1143b33-35.
134 1145al5-b20.

135 1148bl5-l149a20.
136 1151b34-l152a3.
137 Darcf. p. 212 ş. urm.
138 Cf. p. 199.
139 H10b3l-llla24.
140 1110b24-27. Cf. p. 191.
141 1146b8-l147bl9.
142 în 1147bl3 —17 Aristotel arată că într-un anume sens concepţia lui Socrate este dreaptă. Nu acţionăm împotriva cunoaşterii adevărate, deci cunoaşterea ştiinţifică, deoarece premisa minoră a silogismului practic nu este universală şi prin urmare nu este ştiinţifică.
143 De exemplu, în M02bl4-25, 1145b2l-l146a4, 1150bl9-28, 1166b6-l0; *De An.* 433a-3, b5-8, 434al2-l5.
144 1147b23-31, 1148a22-26.
145 1147b20-l148bl4.
146 1148bl5-l149a20.
147 1149a24-b23.
148 1150a9-b28.
149 b29-l151a28.
150 1152bl-24.
151 48a ş. urm.
152 53c,66e-fin.
153 1152b25-l153a35.
154 1153bl-l154a7.
155 1154a8-b31.
156 1172al9-l174al2.
157 1174al3-l176a29.
158 1175a30-36, 1177b21.
159 1174al3 - 1175a27.

160 1175a2l-l176a29.
161 1159a27.
162 15b31.
163 1155bl7-l156a5, 1169b3-l170bl9.
164 1155a3-5.
165 1138b5-7.
166 1166al-b29.
167 1161b28, 1166a32, 1169b6, 1170b6.
168 1161bl8.
169 1159a28, 1161b27, 1166a5, 9.
170 1168a28-l169b2.
171 1156al7.
172 1168b30.
173 1176a30-l179a32.
174 1176a30-l177all.
175 1178b8-22.
176 1177al2-l178a8.
178 TolLtefstot ramuri ale înţelepciunii teoretice *{Met.* 1005bl, 1026al8), dar fizica este studiul evenimentelor contingente (1140al4-l6), în timp ce înţelepciunea teoretică este al celor noncontingente (1139b20, 1140b31, 1141a3, 1141al9). Contradicţia poate fi înlăturată recunoscîndu-se că fizica este studiul elementului non-contingent din evenimentele contingente; elementul variabil este incalculabil şi nu poate fi studiat deloc.
179 1177a26.
180 *Met.* 1026al9.
181 *E.E.* 1249b20.

Capitolul VIII

POLITICA

Structura *Politicii* ridică o dificultate şi o problemă foarte discutate. Mai mulţi

savanţi moderni susţin că (1) înaintea Cărţilor a IV-a-a Vi-a ar trebui să fie aşezate Cărţile a VII-a şi a VlII-a, iar unii susţin că înaintea Cărţii a V-a ar trebui aşezată Cartea a Vi-a. (1) Ultimul capitol din Cartea a IlI-a anunţă trecerea la discutarea celei mai bune constituţii; o astfel de discuţie se găseşte în Cartea a VII-a; prima propoziţie a acestei Cărţi există, într-o formă incompletă, şi în ultima frază din Cartea a IlI-a, ca semn al încercării lui Aristotel, sau a unor editori ai lui, de a corela cele două Cărţi. în plus, Cartea a IV-a revine asupra unei discuţii despre constituţia ideală[1], în timp ce Cărţile a VII-a şi a VlII-a nu fac nicăieri vreo referinţă directă la Cărţile I-a-a VI-a.[2] Pe de altă parte, după clasificarea constituţiilor din Cartea a IlI-a şi după discutarea monarhiei (şi, întîmplător, şi a aristocraţiei) din ultima parte a Cărţii, ne-am aştepta ca ea să continue cu discutarea celorlalte tipuri, aşa cum se procedează în Cărţile IV-VI. Cărţile a VII-a şi a VlII-a, axate mai degrabă pe problema educaţiei decît pe cea a constituţiei, ar putea întrerupe în mod determinant continuitatea ideii. (2) Cartea a VI-a continuă firul gîndirii de la sfîrşitul Cărţii a IV-a despre organizarea potrivită a diferitelor forme de guvemămînt, iar Cartea a V-a (despre revoluţii) întrerupe această continuitate. Pe de altă parte, Cartea a VI-a face adeseori referinţe înapoi la Cartea a V-a[3], iar Cărţile a IV-a-a V-a împlinesc într-un mod firesc programul expus la începutul Cărţii a IV-a[4]; Cartea a VI-a pare să fie o idee tîrzie prin care Aristotel a dezvoltat subiectele Cărţii a IV-a.

Dar poate că nu este corect să afirmăm că există o ordine originară sau potrivită a Cărţilor *Politicii.* Studiind începuturile diferitelor Cărţi[5] se descoperă că lucrarea este o îmbinare de cinci tratate separate: (1) despre familie — un preambul potrivit pentru studiul statului, deoarece statul provine din familie (Cartea I); (2) despre presupusele comunităţi ideale şi despre cele mai preţioase constituţii existente (Cartea a Ii-a); (3) despre stat, cetăţean şi despre clasificarea constituţiilor (Cartea a IlI-a); (4) despre constituţiile inferioare (Cărţile a IV-a-a VI-a); (5) despre statul ideal (Cărţile

a Vil-a şi a VUI-a). Toate aceste secţiuni, cu excepţia celei de a doua, sînt neterminate sau incomplete. Pe ansamblu, ordinea tradiţională (care s-a realizat cel mai devreme în secolul I d. Cr.) dă cea mai consecventă linie a gîndirii, cu excepţia Cărţii a V-a, care ar trebui mai bine aşezată după Cartea a VI-a.[6]

Cărţile a Vil-a şi a VUI-a diferă de primele trei prin faptul că adoptă un ton mult mai dogmatic; stilul mai îngrijit sugerează că, în orice caz, ele se bazează în parte pe lucrări publicate.[7] Cărţile a IV-a-a VI-a diferă de restul *Politicii* prin aceea că adoptă un ton mai practic şi mai puţin idealist; în special Cartea a V-a, prin atenţia pe care o acordă mijloacelor de păstrare şi celor mai corupte forme de guvernare, este prefigurarea *Prinţului* lui Machiavelli. De asemenea, ele diferă de restul *Politicii* în privinţa numeroaselor date istorice pe care le conţin. Trebuie să ne reamintim că Aristotel a realizat (sau a coordonat) prezentarea a 158 de constituţii greceşti. Mai mult decît oriunde, în Cărţile a IV-a-a VI-a se simte cît de bine stăpîneşte el întreaga ştiinţă a oraşului-stat şi cît de adînc este înrădăcinat în istorie.

Chiar şi în celelalte Cărţi ale sale, metoda este inductivă. Totodată, el îşi întemeiază adeseori concepţiile politice pe teorii mai profunde şi mai fundamentale, metafizice sau etice. El îşi însuşeşte prioritatea (într-un sens bine definit) întregului asupra părţilor; identitatea dintre natura unui lucru şi scopul către care el se îndreaptă; superioritatea sufletului faţă de trup, a raţiunii în faţa dorinţei; importanţa moderaţiei, a cumpătării; diferenţa între părţile organice şi circumstanţele auxiliare. Concepţiile sale politice sînt o parte dintr-un sistem de gîndire extins şi bine închegat. Dar uneori utilizarea principiilor generale este

oarecum arbitrară, astfel încît avem impresia că ele sînt înfăţişate drept motive în favoarea unor idei pe care Aristotel le-ar
fi admis oricum.
Politica începe cu o secţiune[8] care (1) aparent apără statul împotriva concepţiei sofiste ce susţinea că statul există prin convenţie, neavînd nici un temei pentru supunerea cetăţenilor săi, şi (2) clarifică natura sa, distin-gîndu-l de celelalte forme de comunitate. Aristotel plonjează *in media res* afirmînd că, de vreme ce orice comunitate este formată în vederea unui anumit folos şi statul, care este comunitatea supremă şi atotcuprinzătoare, trebuie să tindă către folosul suprem. Punctul de vedere teleologic pe care-l adoptă este caracteristic întregului sistem. Sensul şi natura oricărui lucru din lume, fie acesta creatură, instrumente sau comunităţi, trebuie căutate în ţelul existenţelor sale. în cazul unui instrument, există un scop urmărit de cel care-l foloseşte, astfel că forma instrumentului concordă cu scopul impus asupra materiei sale din exterior. în cazul unei creaturi sau al unei comunităţi, scopul este imanent acesteia — pentru plantă, viaţa evoluţiei şi a reproducerii; pentru animal, viaţa senzaţiei şi a dorinţei care se suprapune peste viaţa vegetativă; pentru om şi pentru comunitatea umană, viaţa raţiunii şi a acţiunii morale ce se suprapune peste celelalte două. Explicaţia lucrurilor nu

se găseşte în lucrurile din care s-au dezvoltat, ci în lucrurile în care se vor dezvolta; natura lor nu se află în originea lor, ci în destinul lor.
Cuvîntul pe care îl traducem prin „stat" înseamnă, nu mai puţin, „oraş". Deşi Aristotel se afla la sfîrşitul epocii de aur a vieţii cetăţii greceşti, fiind în relaţii foarte apropiate cu Filip şi cu Alexandru, el a considerat că oraşul — şi nu imperiul — este forma superioară de care este capabilă în general cetatea grecească şi nu doar forma superioară a vieţii politice de pînă atunci. Orice ansamblu mai mare era pentru el un simplu trib sau o congregaţie prost închegată de oameni. Nici imperiul, ce-şi impune civilizaţia asupra unor oameni mai înapoiaţi, şi nici statul-naţiune nu intrau în sfera de interes a concepţiei sale. în afară de imperiul macedonean, existau evoluţii politice interesante în Grecia (ca de exemplu imperiile Atenei şi Spartei şi diferitele federaţii de state egale) de care el nu ţine seama. Aristotel face o singură aluzie la consecinţele faste ce ar putea rezulta dintr-o unire a statelor greceşti.[9] în privinţa investigaţiei în centrul vieţii politice greceşti, Aristotel rămîne fără egal; dar avea ceva mai puţină imaginaţie. A presupus cu uşurinţă că viaţa omului poate fi trăită cel mai deplin într-o comunitate mică, unde fiecare cetăţean îl cunoaşte pe celălalt şi ia parte nu doar la alegerea conducătorilor, ci şi la actul „de a guverna" şi la cel opus, „de a fi guvernat". Pe parcursul istoriei, oraşele-state şi-au dovedit incapacitatea de a face faţă unor agregate sociale mai mari şi mai puternice. Dar inferioritatea lor nu a fost încă dovedită; trebuie spuse mai multe în favoarea concepţiei aristotelice. Poate cititorul preferă să găsească aici o apărare a sa de pe poziţii raţionale.
Este evident că statul aparţine genului „comunităţii", dar diferenţa nu este clară. Aristotel îşi asumă responsabilitatea de a arăta că diferenţa nu este, aşa cum s-a presupus, dimensiunea sa maximă. Metoda lui de descoperire a diferenţelor statului este de a-l analiza în părţile sale şi de a-i cerceta originile. Există două instincte primare care determină fiinţele umane să se asocieze unele cu altele[10]; instinctul de reproducere, ce alătură pe bărbat şi pe femeie, şi instinctul de autoconservare, ce alătură pe stăpîn şi pe sclav — mintea prevăzătoare şi trupul robust — în vederea ajutorului mutual. Astfel, obţinem o societate minimă de cel puţin trei persoane — familia, care este „asocierea stabilită prin natură pentru procurarea necesităţilor zilnice". Aristotel nu

specifică aceste necesităţi suplimentare, dar se poate presupune că se gîndea că satul face posibilă diviziunea mai largă a muncii şi deci că poate satisface necesităţi mai diverse şi poate oferi o protecţie mai bună contra oamenilor şi a animalelor. El adaugă că satul este format mai firesc prin unirea mai multor familii cu acelaşi descendent. Al treilea stadiu este unirea mai multor sate într-o „comunitate destul de mare pentru a fi aproape sau chiar autosuficientă, născîndu-se datorită vieţii, dar existînd în vederea unei vieţi bune". Aceasta este diferenţa statului. El a apărut din aceleaşi motive ca şi satul — pentru viaţă. Dar se constată că el

satisface încă o aspiraţie — dorinţa unei vieţi bune. Ea include pentru Aristotel două lucruri, activitatea morală şi cea intelectuală. Statul oferă activităţii morale un cîmp mai potrivit decît cel al familiei şi al satului, o mai variată mulţime de relaţii în care virtuţile pot fi exercitate şi conferă o extindere mai mare activităţii intelectuale. Este posibilă o diviziune completă a muncii intelectuale, astfel că fiecare conştiinţă este mai puternic stimulată de contactul între conştiinţe.
„Dacă formele anterioare de societate sînt naturale, tot astfel este şi statul, deoarece el este ţelul lor, iar natura unui lucru este ţelul său. Căci numim natura unui lucru ceea ce este acel lucru cînd este deplin împlinit. [...] Deci este evident că statul este o creaţie a naturii, iar omul este prin natură un animal politic. [...] El, cel incapabil să trăiască în societate sau care nu are nevoie de nimic pentru că îşi este suficient sieşi, trebuie să fie ori fiară, ori zeu." Aristotel a adus foloase gîndirii politice, insistînd asupra faptului că statul nu există printr-o simplă convenţie, ci este înrădăcinat în natura umană; că naturalul, în sensul lui cel mai adevărat, nu se găseşte în originile vieţii umane, ci în scopurile către care ea se îndreaptă; că viaţa civilizată nu este un declin de la o presupusă viaţă nobilă primitivă; că statul nu este o restricţie artificială a libertăţii, ci un mijloc de a o dobîndi. Aici, el contrazice explicit două concepţii care se bucurau de mare atenţie în Grecia: (1) cea aparţinînd unor sofişti, ca de pildă Lycophron[11] sau Thrasymachos, conform căreia legea şi statul sînt simple rezultate ale convenţiei ce interferează cu libertatea individului şi care sînt impuse asupra lui de stăpînii săi sau adoptate de el ca simplă protecţie împotriva agresiunii; şi (2) cea a cinicilor, conform căreia omul înţelept îşi este suficient sieşi şi nu ar trebui să fie cetăţeanul nici unei ţări, ci doar al lumii — viziune încurajată de deziluzia abătută asupra Greciei după înfrîngerea de la Cheroneia.
Descriind statul ca pe ceva natural, Aristotel nu vrea să-l facă independent de voinţa umană. El se formează şi se menţine tocmai prin voinţa umană şi doar prin voinţa umană poate fi modelat „mai aproape de dorinţa inimii". Dar Aristotel afirmă că el este înnăscut, în sensul că este înrădăcinat în natura lucrurilor şi nu în capriciile omului.
în interesul dovedit pentru stat, Aristotel nu depreciază familia ca Platon. Statul este pentru el o comunitate de comunităţi. Familia are propria sa funcţie în organizarea vieţii. Totuşi nu sînt incluse aici alte comunităţi al căror membru este omul — biserica sa, locul său de muncă şi societăţile pe bază de voluntariat de care aparţine. S-a observat de mai multe ori că acolo unde Aristotel spune că omul este un animal politic, ar fi mai bine să spunem „animal social", avînd în vedere faptul că el are nevoie de asociaţii săi într-o varietate de ipostaze, nu doar ca simpli cetăţeni-asociaţi. Distincţia dintre stat şi societate nu era clară la nici un gînditor grec. Religia era într-o atît de mare măsură o chestiune naţională, ceva în mare parte exterior şi convenţional, într-o atît de mare măsură o chestiune de cult şi atît de puţin

o problemă de convingere adîncă şi emoţie, încît ideea unei separări între biserică şi stat, astfel încît să existe mai multe biserici într-un stat sau o biserică cu membri în mai multe state este insignifiantă la greci, iar una din influenţele ce ne-a eliberat de o preocupare excesivă pentru problema statului era absentă în cazul lor. Prin urmare, educaţia morală, despre care majoritatea crede că este ocupaţia firească a bisericii, a fost ferm atribuită de Aristotel statului. în plus, cît priveşte alte societăţi din interioul statului bazate pe voluntariat, atît de profundă era intervenţia statului grec în toate compartimentele vieţii, încît astfel de societăţi au fost concepute de ei ca funcţii ale statului.

Dar dacă am dori să-l completăm pe Aristotel spunînd că omul este un animal social, rămîne adevărat şi că el este un animal politic. Unirea politică nu este mai puţin naturală decît celelalte amintite aici, care sînt evident mult mai voluntare; doar biserica se poate compara în importanţă şi valoare cu ea. Cu siguranţă, o pretenţie puternică se poate ridica şi în privinţa organizaţiilor economice; dar majoritatea acestora a menţinut mai puţin categoric fidelitatea omului decît biserica şi ţara, astfel că nu ar fi de dorit pentru umanitate ca societăţile ce ţin de „simpla viaţă" să poată vreodată dobîndi un precedent asupra celor care fac apel la ceva mai înalt în om.

Sclavia

După ce arată modul prin care statul rezultă din căminul familial, Aristotel continuă luînd în considerare „părţile organizării căminului". Relaţia stăpîn-sclav şi cea a dobîndirii averilor sînt singurele discutate în amănunt. Cît priveşte sclavia[12], el intră în conflict cu două concepţii, una care susţine că regula de conducere a sclavului este identică în ceea ce priveşte forma cu cea politică, fiind un caz al regulii normale a conducerii celor inferiori de către cei superiori, şi alta care susţine că natura nu cunoaşte nici o distincţie între stăpîn şi sclav, că sclavia se bazează pe o convenţie nenaturală şi este ca atare injustă. Aristotel se preocupă mai întîi de indicarea esenţei sclavului.[13] în esenţă, el este „un instrument pentru administrarea vieţii", cu alte cuvinte, „un obiect viu de posesie". Dacă suveica ar toarce fără a fi condusă de o mînă (şi aici Aristotel anticipează inconştient epoca automatizării), atunci stăpînii nu ar mai avea nevoie de sclavi. Dar sclavul nu este un instrument al producerii, ci al acţiunii — nu pentru a face un anumit articol, ci pentru a ajuta la organizarea vieţii în general. Aici se discută mai degrabă despre sclavul domestic decît despre cel folosit în agricultură sau industrie. "

Următoarea întrebare[14] este dacă există vreo persoană hărăzită de la natură să joace acest rol. Aristotel răspunde indicînd că antiteza dintre superior şi inferior se găseşte pretutindeni în natură — între corp şi suflet, între intelect şi dorinţă, între om şi animal, între mascul şi femelă, astfel încît, acolo unde există o astfel de diferenţă între două lucruri, este în avantajul

ambelor faptul că unul îl poate conduce pe celălalt. Natura tinde să producă o astfel de distincţie între oameni — să-i facă pe unii buni pentru munca fizică, iar pe alţii, pentru viaţa politică. Deci unii oameni sînt de la natură liberi, iar alţii sînt sclavi.

Pe de altă parte, mai este ceva de spus în acest sens.[15] O mare parte a sclaviei existente este întemeiată pe cuceriri, astfel că o atare sclavie este detestată în mod natural. Fiecare concepţie amintită mai sus merge prea departe şi se întrepătrunde cu cealaltă. Puterea tinde să impună o superioritate de un anumit tip şi deci forţa este deţinută de unii pentru a institui dreptatea; pe de altă parte, există tendinţa de a susţine că doar o relaţie reciprocă bine intenţionată poate fi justă. Nici una din aceste concepţii nu se poate susţine pe sine în faţa celei intermediare, conform căreia cel *superior* în calităţi trebuie să conducă.

Nici una nu va afirma că, în orice caz, un anumit tip de dreptate se întemeiază pe obiceiuri şi că sclavia conform obiceiului războiului este prin urmare justificată. Chiar şi cei care susţin acest lucru vor ezita să justifice înrobirea oamenilor de neam nobil (sau a elenilor). In fond, şi ei vor să întemeieze sclavia pe inferioritatea naturii. Unde există o atare situaţie, sclavia este în interesul atît al stăpînului, cît şi al sclavului. Deşi este regretabil, nu este surprinzător că în concepţia aristotelică un anumit aranjament precum sclavia, care era o parte atît de familiară vieţii cotidiene a grecilor, aparţine naturii lucrurilor. Trebuie remarcat că sclavia din Grecia era lipsită de abuzurile care au discreditat sclavia romană şi pe cea din timpurile moderne. Trebuie înşirate aici unele particularităţi ale modului de acceptare a sclaviei la Aristotel. (1) El admite că distincţia între omul liber înnăscut şi sclavul înnăscut nu este totdeauna chiar atît de clară precum am dori. Copilul unui sclav înnăscut nu este totdeauna sclav.[16] (2) Sclavia prin simplul drept de cucerire în război trebuie respinsă. Puterea superioară nu înseamnă totdeauna excelenţă totală. Ce se întîmplă dacă într-un război cauza este nedreaptă? în nici un caz grecii nu trebuie să ia sclavi pe alţi greci.[17] Se poate foarte bine ca acest element din concepţia lui Aristotel să-i fi surprins pe contemporanii săi sau pe marea lor majoritate. Unde Aristotel ne apare drept reacţionar, lor putea să le apară foarte revoluţionar. (3) Interesul stăpînului şi cel al sclavului coincid. Stăpînul nu trebuie să abuzeze de autoritatea sa. El trebuie să fie prieten cu sclavul său. El nu trebuie doar să-i comande, ci să şi stea de vorbă cu sclavul.[18] (4) Tuturor sclavilor trebuie să li se dea speranţa eliberării.[19]

Ce nu se poate nicidecum accepta din viziunea aristotelică este despicarea cu toporbl a rasei umane în două. Există o gradare continuă a omenirii, atît în privinţa calităţilor morale, cît şi a celor intelectuale. Această gradare conduce, şi probabil va conduce totdeauna, la un sistem de subordonare. Dar într-un astfel de sistem nici un membru nu trebuie privit ca simplă „unealtă vie". Tratarea aristotelică a problemei conţine în mod implicit respingerea teoriei sale. Aristotel admite că sclavul nu este doar un

simplu trup, ci are un tip de raţiune subordonată ce îi permite nu doar să se supună unei comenzi, ci şi să urmărească o discuţie. Din nou, el afirmă că, deşi sclavul în calitate de sclav nu poate fi prietenul stăpînului său, ca om, el poate să fie.[20] Dar natura sa nu poate fi împărţită. Faptul de a fi om este incompatibil cu faptul de a fi un simplu instrument viu.

Dobîndirea averii

Următoarea parte a *Politicii*[21], cea care formează principala contribuţie aristotelică în domeniul economiei[22], este legată de tema centrală a Cărţii I prin întrebarea cu privire la felul în care dobîndirea avuţiei este corelată cu gospodărirea căminului. Aristotel răspunde la întrebare, distingînd două moduri de dobîndire a averii.[23] Există modul natural, care constă în agonisirea produselor naturale necesare scopurilor vieţii. El distinge aici trei tipuri principale: păşunatul, vînătoarea (împărţităîn furt şi braconaj, pescuit şi vînătoarea propriu-zisă) şi agricultura. Acest mod este limitat natural prin nevoile omului pentru mîncare şi îmbrăcăminte. El este o parte a gospodăririi căminului şi a artei guvernării[24] sau, mai bine spus, o condiţie preliminară a lor[25]; ţelul gospodarului şi al celui care guvernează este de a folosi ceea ce a fost astfel agonisit.

Negoţul feste o formă intermediară între primul şi al doilea mod de a dobîndi averea.[26] Aristotel face aici distincţia, devenită celebră mai apoi, între valoarea lucrurilor în folosinţă şi valoarea lor în comerţ. Poţi încălţa un pantof sau îl poţi schimba pe altceva; în ambele cazuri, foloseşti „pro-priu-zis" pantoful, dar

primul caz constituie utilizarea lui „ca atare", în care se face uz doar de el şi de nimic altceva. Schimbul comercial este dintr-un anumit punct de vedere natural, atît timp cît el reprezintă achiziţia bunurilor ce sînt realmente necesare nevoilor vieţii. La al doilea mod de a obţine avuţia, cel nenatural, se ajunge atunci cînd bunurile încep să fie schimbate nu pe alte bunuri, ci pe bani. Trăsătura intrinsecă a banilor, reliefată de Aristotel, este că (1) ei sînt mai uşor de purtat la sine decît bunurile şi că (2) au o utilitate a lor proprie, diferită de cea din schimbul comercial. Acest lucru este adevărat pentru monedele metalice; nu este de mirare că el nu a putut prefigura apariţia bancnotelor. Mai surprinzător este că el priveşte în întregime dobîndirea averii prin comerţ, altfel decît prin negoţ, drept nenaturală. Fără îndoială, obiecţia lui se bazează pe un temei moral. El condamnă agonisirea nelimitată a averilor dincolo de nevoile vieţii. Dar el nu-şi dă seama că nevoia de bogăţie de dragul bogăţiei poate apărea chiar şi în cel mai timpuriu stadiu, cînd bunurile sînt acumulate şi schimbul nu a început încă şi că profitul este posibil nu doar în negoţ, ci şi în schimbul bunurilor pe bani. Nu a remarcat nici că pătura comercianţilor, condamnată de el, prestează un foarte util serviciu public şi îşi realizează profitul doar din

acest motiv. în mare măsură, concepţia sa reflectă prejudecata obişnuită a grecilor cu privire la comerţ drept o ocupaţie meschină.

Aristotel consideră apoi că dintre toate modurile nenaturale de dobîndire a averii, cel mai rău este cămătăria, deoarece banii, ei înşişi o invenţie nenaturală, sînt folosiţi aici nu pentru scopul lor originar, cel de schimb, ci pentru unul şi mai nenatural.[27] Şi aici, o prejudecată morală justificabilă împotriva cămătăriei nedrepte îl face pe Aristotel să sesizeze serviciile economice aduse de cei care împrumută bani. Fără îndoială, el nu se gîndea la împrumutul care favorizează munca harnică, ci la acela care exploatează sărăcia celui nevoiaş, care, obligat de nevoile zilnice să ia bani cu împrumut, devine de fapt în aceste condiţii sclavul celui de la care a obţinut împrumutul.

Aristotel încheie cartea printr-o discuţie cu privire la diferitele tipuri de stăpînire potrivite într-un cămin.[28] Sclavul nu are facultatea de a delibera; femeia o are, dar ea este lipsită de autoritate; şi copilul o are, dar el este imatur. Prin urmare, stăpînul îi comandă sclavului în mod despotic, soţul îi comandă soţiei în mod constituţional şi tatăl — copilului în mod monarhic. Deci familia conţine în mod anticipat trei dintre principalele tipuri de guvernare.

Comunitatea ideală

în Cartea a Ii-a, Aristotel se dedică studiului critic al comunităţilor presupuse ideale, al constituţiilor istorice şi al legislatorilor celor mai de vază cu putinţă, cu scopul de a evoca cele mai semnificative idei şi realizări din acest domeniu. El începe printr-o critică a *Republicii* lui Platon, examinînd pentru început propunerea acestuia de a pune în comun femeile şi copiii[29]; există aici două argumente principale. (1) Platon greşeşte spunînd că „e cu atît mai bine cu cît unitatea statului este mai mare". Naturii intime a statului îi aparţine pluralitatea, şi mai precis, pluralitatea de elemente deosebite. Statul diferă de naţiune, pe care Aristotel o consideră un agregat nediferenţiat, într-un stat există o varietate de funcţii ce pot fi rezumate în ideea că unii trebuie să conducă, iar alţii să fie conduşi. Aici, Aristotel pare să uite adevărata schemă platoniciană. Platon este foarte conştient de diversitatea funcţiilor în stat, astfel încît el recunoaşte trei plase clar distincte. Clasa femeilor şi a copiilor este acceptată doar în două dintre ele — în clasa conducătorilor şi în cea a războinicilor — şi doar în privinţa acestora se poate spune că Aristotel are dreptate cînd afirmă că Platon exagerează în nevoia sa de unitate. (2) Chiar dacă unitatea a fost un ideal corect pentru stat, s-ar părea că ea nu poate fi

produsă prin organizarea propusă de Platon.[30] Platon crede că unitatea s-ar putea obţine dacă orice om ar spune „este al meu" sau „nu este al meu" despre acelaşi lucru. Dar Aristotel arată

că, deşi un copil este copilul tuturor în statul platonician, în sensul că este adoptat de toţi paznicii de o anumită vîrstă, el nu este copilul tuturor în sensul de a fi copilul fiecăruia. Nici un om nu-i va dărui aceleaşi sentimente şi nu-i va purta tot atîta grijă ca propriului său copil. Problemele tuturor sînt problemele nimănui. Fiecare cetăţean ar avea o mie de fii şi fiecare fiu, o mie de taţi; în aceste circumstanţe, între ei ar fi doar o prietenie formală. Este mult mai bine să fii un văr adevărat decît un fiu în sensul lui Platon!
Argumentul aristotelic este că intensitatea afectelor se poate dobîndi doar prin sacrificarea extinderii acestora. Prin introducerea creşelor şi a orfelinatelor, Platon nu urmărea să înlocuiască părinţii morţi sau pe cei incapabili de a-şi îndeplini responsabilităţile, ci să înlocuiască părinţii în toate situaţiile; dar prin aceasta nu poate apărea afecţiunea dorită de el. Aici încrederea lui Aristotel în instituţiile existente şi refuzul său de a neglija uzul datorită abuzului sînt justificate. Hegel are dreptate cînd spune că Platon, în comparaţie cu Aristotel, nu este „destul de idealist", dacă idealismul este definit ca puterea de a vedea elementele ideale în realitate în loc de a distruge realitatea cu speranţa descoperirii idealului în altă parte.
în legătură cu proprietatea[31], Aristotel distinge trei posibile variante în practica curentă:
(1) Proprietatea particulară asupra pămîntului şi folosinţa comună a produselor.
(2) Proprietatea comună şi folosinţa particulară.
(3) Proprietatea comună şi folosinţa comună.
El indică faptul că, (a) în sistemul proprietăţii comune, cei care lucrează din greu şi primesc puţin vor avea multe nemulţumiri îndreptate împotriva celor care lucrează puţin şi primesc mult. (b) Viaţa comună şi mai ales proprietatea comună sînt o sursă importantă de dispute, de pildă printre simpatizanţi, (c) Oamenii sînt mult mai eficienţi cînd sînt puşi să lucreze pentru ei înşişi, (d) Simţul proprietăţii este un izvor important de plăcere, fiind o formă a iubirii de sine. (e) Utilizarea proprietăţii în folosul unui prieten este un alt izvor de plăcere şi o şansă pentru exercitarea virtuţii, (f) Certurile iscate în legătură cu proprietatea particulară nu sînt datorate acesteia, ci slăbiciunii naturii umane, (g) Platon năzuieşte către o unificare exagerată. J^u prin unitatea extremă se transformă statul într-o comunitate, ci prin educaţie, (h) Se pare că Platon bănuia că doar paznicilor li se aplică comunismul; de ce nu a avut curajul să-şi susţină convingerile şi să-l accepte şi în cazul agricultorilor? (i) Nu este necesar ca paznicii să fie privaţi de fericire pe motiv că este suficient ca statul să fie fericit. Fericirea o pot avea doar indivizii. Pentru toate aceste motive, Aristotel apără prima dintre cele trei posibilităţi — proprietatea particulară şi folosinţa comună — împotriva celorlalte două. Am putea ilustra sensul afirmaţiei sale astfel, spunînd că este tocmai datorită tipului de organizare în care cei bogaţi oferă publicului

accesul cel mai liber practicabil la galeriile lor de pictură, la parcurile şi la terenurile lor de vînătoare. Cîtă vreme socialismul înseamnă o organizare mai bună a industriei de către stat, Aristotel ar simpatiza cu el, deoarece avea o vedere mult mai fermă în privinţa funcţiilor statului decît cea de tip *laissez faire* a şcolii individualiste. Dar în măsura în care el înseamnă confiscarea cîştigurilor muncii particulare şi încercarea de a crea o egalitate a posesiilor pe care o va răsturna totdeauna inegalitatea naturală a capacităţilor şi a muncii, Aristotel

este un individualist şi poate că nimeni nu a exprimat mai bine raţiunea individualismului. Se va observa că el nu a insistat prea mult asupra principalului argument economic în favoarea individualismului — că oamenii vor munci mai cu spor dacă rezultatele muncii lor vor fi culese direct de ei înşişi şi de copiii lor, decît dacă acestea ar trebui vărsate într-un fond comun. El a condamnat deja agonisirea bogăţiilor peste măsura cerută de scopurile vieţii şi viaţa bună. în concepţia lui Aristotel, cetăţenii nu trebuie angajaţi în munca industrială şi nu trebuie să realizeze profit din serviciile publice pe care le prestează. în esenţă, argumentul său este că proprietatea, ca şi familia, este o extensie naturală şi normală a personalităţii, o sursă de plăcere şi o ocazie pentru activităţi benefice. A uni averile înseamnă a încerca să depăşeşti egoismul printr-un act parlamentar, însă sursele egoismului sînt prea adînc înrădăcinate pentru a putea fi înlăturate prin legislaţie; ele se găsesc în slăbiciunea omului. Iar remediul împotriva egoismului constă, aşa cum realmente credea şi Platon, în educaţie — educaţia în „spiritul constituţiei"[32], care îi poate determina pe oameni să-şi folosească în mod generos avutul şi să aprobe liber utilizarea comună a bunurilor lor individuale.
în ultimul capitol[33], Aristotel analizează propuneri pentru egalizarea proprietăţii. El susţine că o creştere a populaţiei poate anula în mod sistematic orice egalizare a proprietăţii ce ar fi putut fi stabilită pînă atunci; că nu avu-turile, ci dorinţele omenirii trebuie egalizate; există un număr mic de crime cauzate de dorinţe, astfel că ele pot fi eradicate printr-o asemenea sugestie; că avuţiile cetăţenilor ar trebui stabilite nu doar prin luarea în considerare a bunăstării comunităţii, ci şi a nevoii de a rezista unor inamici străini. Concluzia întregii discuţii este că „e mai bine să învăţăm naturile cele mai nobile să nu dorească mult şi să prevenim ca cel de jos să ia mai mult".
•

Statul şi cetăţeanul

în Cartea a IlI-a se ajunge la partea fundamentală, cea mai importantă, a *Politicii.* Prima întrebare propusă este: „ce este statul?", cu un sens foarte practic pentru Aristotel. Ea apare atunci cînd o nouă cîrmuire încearcă să se decline de responsabilităţile ridicate de acţiunile celei anterioare pe motivul că ele nu au fost acţiuni ale statului. Deoarece statul este compus din

cetăţeni, Aristotel se întreabă la început ce este un cetăţean şi cine este el. (1) A locui într-un anumit loc nu înseamnă a avea calitatea de cetăţean, deoarece străinii şi sclavii locuiesc şi ei în acelaşi loc. (2) Dreptul de a da în judecată şi de a fi judecat nu conferă nici el o astfel de calitate, deoarece el poate fi atribuit printr-un acord şi străinilor. Aceste persoane sînt cetăţeni doar într-un sens restrîns, aşa cum sînt cei prea tineri sau cei prea bătrîni spre a fi cetăţeni propriu-zişi. (3) A fi descendentul unui cetăţean nu înseamnă a fi cetăţean; căci ce s-ar putea spune atunci despre primii cetăţeni?[34] Trăsătura cetăţeanului propriu-zis este faptul că el participă la administraţia justiţiei şi la adunarea puterii executive. Dar atunci cînd speciile unui gen pot fi aşezate în ordinea valorii lor, aşa cum e cazul tipurilor constituţiilor, ele nu mai au prea multe în comun. Deci sensul termenului de „cetăţean" diferă în funcţie de forma de guvernare. Definiţia dată este cea mai potrivită pentru democraţie; în alte state, ca de pildă în Sparta sau în Creta, nu toţi cetăţenii legiferează şi judecă, ci doar cei ce deţin anumite funcţii.[35]
Concepţia lui Aristotel despre cetăţean este foarte diferită de cea modernă, deoarece forma de guvernămînt pe care o are în vedere, deşi este fundamentală, nu este reprezentativă. Cetăţeanul său nu este mulţumit să-şi spună opinia în legătură cu alegerea conducătorilor; fiecare cetăţean va conduce la rîndul său,

nu doar în sensul de a fi simplu membru al executivului, dar şi în sensul, mult mai însemnat pentru Aristotel, de a ajuta la întocmirea legilor statului său, deoarece executivului i se atribuie funcţia ceva mai puţin importantă, cea de a aduce adăugiri legilor atunci cînd ele sînt inadecvate datorită generalităţii lor.[36] Aristotel a restrîns atît de mult numărul cetăţenilor, tocmai din pricina acestei idei măreţe despre îndatoririle cetăţeanului. Agricultorul sau muncitorul, despre care s-ar putea crede că sînt capabili să-şi aleagă reprezentanţii, sînt consideraţi în mod natural incapabili să conducă cu adevărat.[37] Dar Aristotel sacrifică prin asta nu doar efectul educativ al privilegiilor politice asupra celor care la început nu sînt aproape deloc capabili să şi le exercite, ci, lăsînd marea masă a populaţiei fără drepturi electorale, pune în pericol chiar stabilitatea statului. Cetăţenia statului-oraş nu excludea pur şi simplu un număr mare al populaţiei oraşului, ci, în plus, nu putea fi extinsă la colonii sau la oraşele ocupate, din pricina faptului că ea implica şi calitatea de a fi membru al adunării *(ecclesia)* şi al juriilor. Concepţia feudală a fidelităţii faţă de un suveran al tuturor a fost cea care le-a permis statelor moderne „să lege laolaltă nu doar populaţiile cucerite de cuceritorul lor, ci şi coloniştii de la mare distanţă de patria mamă"[38].

O dată ce am definit conceptul de „cetăţean", putem defini statul drept (un ansamblu de cetăţeni, suficient ţelurilor vieţii. Aristotel revine[39] asupra întrebării puse la început, referitoare la ce este şi ce nu este o acţiune a statului, lucru care ne conduce la întrebarea în ce constă identitatea statului.

în identitatea locului şi a locuitorilor? Evident că nu. Un corp compus se schimbă cînd regulile compuşilor săi se modifică; tonalitatea muzicală doriana şi cea frigiană conţin aceleaşi sunete, dar nu sînt aceeaşi tonalitate. La fel, asemănarea statelor constă *în principal* în asemănarea constituţiilor lor. Totuşi aceasta nu prejudiciază întrebării dacă o nouă cîrmuire trebuie să achite obligaţiile celei vechi.

Un alt aspect legat de cetăţean este adus acum la lumină.[40] Calitatea superioară a tuturor cetăţenilor nu este bineînţeles aceeaşi, de vreme ce ei au roluri diferite în stat. Dar ei au un obiectiv comun: siguranţa statului. Nu trebuie să presupunem că virtutea conducătorului şi cea a supusului sînt atît de diferite încît conducătorul nu trebuie să aibă valenţele unui supus. Opoziţia între a şti să conduci şi a şti să te supui există în cazul slujbelor de servitor: stăpînul nu trebuie să ştie cum e să fie slugă. Dar ştiinţa conducerii ca om liber a oamenilor liberi poate fi dobîndită doar prin a da ascultare, ca om liber, altor oameni liberi, aşa cum şi comanda militară poate fi învăţată doar prin supunerea militară. înţelepciunea îndrumătoare este specifică doar conducătorului; toate celelalte virtuţi ale sale trebuie să aparţină, deopotrivă, supusului.

Există în acest sens două întrebări ce pot fi uşor confundate: „Care este esenţa cetăţeniei?" şi „Care sînt atributele cetăţeniei?" Ultima întrebare îşi găseşte un răspuns cînd se spune că „un cetăţean este cel ai cărui mamă şi tată au fost cetăţeni". Prima întrebare îl preocupă în principal pe Aristotel; dar adevăratul răspuns al celei de a doua urmează din răspunsul corect al primeia. Dacă a fi cetăţean înseamnă a îndeplini anumite funcţii, atunci una din calităţile cetăţeniei este capacitatea de a duce la bun sfîrşit anumite funcţii. Răspunsul dat de Aristotel la întrebarea „Ce trebuie să fie un cetăţean?" se bazează în parte pe propriul său raţionament şi în parte pe utilizarea obişnuită a cuvîntului. Un cetăţean trebuie să fie membrul unui oraş-stat, nu un simplu aderent, nici un simplu mijloc de existenţă a statului. Care sînt atunci funcţiile minime ale unui membru? Statutul legal, dreptul de a judeca şi de a fi judecat nu sînt suficiente. El face apel aici la folosirea obişnuită a noţiunii; aceste drepturi le sînt acordate multor oameni care nu se numesc cetăţeni. în selecţia funcţiilor constitutive ale

unui cetăţean, Aristotel se inspiră din obiceiul atenian al acelor vremuri: a fi membru al juriului şi membru al adunării — acestea sînt funcţiile minimale. Ultima caracteristică poate părea oarecum întîmplătoare pentru noţiunea de cetăţean. Pot exista moduri de guvernare în care nu este prezent sistemul cu juriu, astfel că noţiunea de cetăţenie este încă destul de largă. în plus, a fi membrul adunării supreme nu este în mod necesar o parte a cetăţeniei; Aristotel nu reuşeşte să prevadă posibilitatea guvernării prin reprezentare. Am putea fi înclinaţi să găsim esenţa minimă a cetăţeniei în faptul de a avea un cuvînt de spus în alegerea membrilor adunării.

Poate să ne surprindă faptul că Aristotel exclude dintre cetăţeni clasa muncitorilor. Motivul pentru care o face este că „viaţa unui muncitor este incompatibilă cu practicarea virtuţii"[41]. Există două motive în sprijinul acestei afirmaţii. (1) Primul este lipsa timpului liber. Acest argument îşi pierde importanţa o dată cu invenţia guvernării prin reprezentare. Muncitorul poate să nu aibă timpul necesar pentru a sta în adunare, dar nu există nici un motiv ca el să nu aibă dreptul la un vot. (2) Aristotel susţine că unealta manuală paralizează de fapt sufletul, făcîndu-l astfel nepotrivit pentru virtutea înălţătoare. Şi aici, judecata sa este prea superficială.

Platon admite că munca este compatibilă cu cetăţenia, în timp ce Aristotel respinge acest lucru. In realitate, există însă o mică diferenţă între ei, deoarece Platon nu-i atribuie muncii nici o funcţie politică în afară de cea a supunerii, în timp ce Aristotel, tocmai pentru că în viziunea sa munca nu este capabilă de nici o altă funcţie mai înaltă, tinde să o admită în cetăţenie. Diferenţa dintre ei stă pur şi simplu în modul lor diferit de a defini cetăţenia. Aristotel ar numi munca din statul platonician un mijloc de existenţă, nu o parte a statului. Cu greu ne-am putea îndoi că Aristotel a aplicat şi aici în mare grabă, aşa cum nu rareori o face în alte părţi, schema sa favorită a scopurilor şi a mijloacelor. în fapt, societatea nu poate fi împărţită în două părţi, una fiind un simplu mijloc pentru atingerea bunăstării celeilalte. Fiecare fiinţă umană este capabilă de o viaţă adevărată trăită pentru sine, astfel că sarcina statului este să asigure drepturile atît pentru cei umili, cît şi pentru membrii săi cei mai cultivaţi. Teoriile pur egalitare ale statului merg prea departe în această direcţie. Ele tind să ignore diferenţele de capacitate care de fapt îi fac pe unii mai potriviţi pentru o „viaţă bună" decît pe alţii. Astfel, teoria aristotelică este importantă prin faptul că ne aminteşte că există diferenţe. Dar nici o împărţire a populaţiei în părţi ale statului şi nici simplele sale condiţii de existenţă nu rezolvă problema gradaţiei complexe a capacităţilor sau pe cea a puterii virtuţii — accentuată în altă parte de Aristotel — de a „depăşi"[42] circumstanţele nefavorabile.

Clasificarea constituţiilor

De la consideraţiile privind cetăţenia, Aristotel trece la clasificarea constituţiilor.[43] O constituţie este definită drept organizarea magistraturilor în stat şi în special a serviciilor de cel mai înalt nivel. Natura constituţiei depinde de funcţia autoritativă. în plus, statul se formează datorită faptului că oamenii au fost adunaţi laolaltă de interesele lor comune. Cazul este diferit de cel al asocierii stăpînului cu sclavul, unde doar interesele stăpînului sînt considerate esenţiale, iar cele ale sclavului, numai în măsura în care şi stăpînul are de suferit dacă sclavul păţeşte ceva. Prin urmare, doar guvernările ce tind către interesul comun sînt adevărate; cele care urmăresc

doar interesul conducătorilor sînt forme deviate. Deci tipurile de guvernare sînt împărţite în principal după motivul guvernării. în cadrul fiecăruia dintre cele

două tipuri putem avea guvernări ale unui om, ale unui număr mic sau ale unui număr mai mare de oameni.[44] Avem astfel:

Constituţiile adevărate	*Formele deviate*
Monarhia	Tirania
Aristocraţia	Oligarhia
„Regimul constituţional"[45]	Democraţia

Clasificarea este în mare împrumutată din *Omul politic*[46] al lui Platon, însă aici principiul diviziunii este altul; constituţiile se deosebesc în conformitate cu respectul sau respectiv cu lipsa de respect acordate legii (o distincţie prin care Aristotel obişnuia să deosebească subspeciile democraţiei şi pe cele ale oligarhiei una de cealaltă). Mai mult, în cadrul fiecăruia dintre aceste grupuri principale, Platon distinge cele trei specii prin numărul conducătorilor, în timp ce Aristotel preferă o distincţie calitativă, deoarece utilizarea unei distincţii exclusiv cantitative[47] naşte unele dificultăţi. Guvernările unei majorităţi *bogate* nu sînt democraţii, aşa cum nici cele ale unei minorităţi *sărace* nu sînt oligarhii. Dar dacă includem în definiţia noastră gradul de înavuţire alături de numărul relativ de reprezentanţi în corpul de guvernare şi dacă definim oligarhia drept guvernarea unei minorităţi bogate, iar democraţia drept guvernarea unei majorităţi bogate, am putea lăsa la o parte două dintre cele patru combinaţii posibile. Numărul este într-adevăr irelevant; oligarhia este esenţialmente o guvernare a bogaţilor, iar democraţia, o guvernare a săracilor. Din acest punct de vedere, regimul politic cotistă esenţialmente în guvernarea clasei de mijloc.[48] împărţirea populaţiei în bogaţi — sau respectabilii — şi săraci — sau poporul — constituie în mare baza clasificării aristotelice.[49]

Este adevărat că în altă parte[50], combinînd cele două principii, Aristotel a definit democraţia drept guvernarea unei majorităţi sărace, iar oligarhia drept guvernarea unei minorităţi bogate, dar acolo el accentua distincţiile ce se găsesc între principalele tipuri de constituţii, astfel că trebuie să presupunem că doar democraţia şi oligarhia de tipul cel mai restrîns trebuie să satisfacă această condiţie dublă. într-un alt pasaj se afirmă că, în fond, conducătorii oligarhici sînt caracterizaţi mai deplin prin faptul că sînt de neam bun, că au averi şi educaţie, iar cei democratici sînt de condiţie inferioară, săraci, avînd o slujbă medie.

Există o altă modalitate de a stabili diferenţa dintre constituţii. Putem întreba care este principiul pe care se bazează funcţia publică.[51] Cît priveşte oligarhia, am putea spune că principiul căutat este „averea"; oligarhiile îi conferă o maximă importanţă în stat, lucru foarte normal de vreme ce ele desemnează funcţionarii publici pe baza contribuţiei acestora la averea ţării. Dar sărăcia nu stă la baza atribuirii funcţiilor publice în democraţii; aici, funcţiile publice se desemnează pe baza unui criteriu liber, în mod egal

pentru toţi. în plus, temeiul pe baza căruia se atribuie puterea în sistemele monarhice şi în aristocraţii nu este unicitatea monarhului sau numărul mic al clasei conducătoare, ci virtutea supremă a regelui sau virtutea, comparabilă ca mărime, a clasei de la putere. La fel, regimul constituţional atribuie funcţiile politice pe baza principiului dublu al averii şi al numărului sau, aşa cum spune Aristotel adeseori, pe baza unui tip simplist de virtute, cea exercitată în cadrul gărzilor civile, în timp ce puterea tiranului este întemeiată pe forţă şi fraudă.

în altă parte[52], se face o analiză a statului în altă manieră. Dacă am enumera speciile animalelor, ar trebui să determinăm mai întîi organele necesare vieţii animale; combinaţiile posibile ale acestora ar conduce la tot atît de multe feluri de animale. Organele statului sînt clasa producătorilor agricoli şi a celor industriali, a negustorilor, a servitorilor, a războinicilor, a judecătorilor, a celor care strîng impozitele, a funcţionarilor publici şi cea a celor care iau decizii.[53]

Clasificarea constituţiilor corespunde acestei analize funcţionale a statului. Dar, în timp ce nimeni nu poate fi şi sărac şi bogat, o singură persoană va putea ocupa mai mult de o funcţie o dată; de aici şi concepţia comună conform căreia constituţiile se clasifică în democratice şi oligarhice. S-ar putea ca această abordare a statului să se fi făcut pe baza unei clasificări judicioase pe care Aristotel de fapt ar fi oferit-o anterior; dar, deşi ea reapare ocazional în *Politica*[54], nu este niciodată analizată pînă la capăt.

Adoptarea acestor multiple puncte de vedere face dificil de urmărit clasificarea aristotelică a constituţiilor. Dar ea nu conduce de fapt decît în mică măsură la o diviziune contradictorie, făcînd ca ideea lui Aristotel despre diferitele constituţii să fie mai justă decît adoptarea oricărei alte baze posibile. Trebuie să ne amintim propriul său avertisment asupra clasificării lucrurilor reale pe baza unui principiu unic de diviziune.[55]

Pentru distingerea constituţiilor, atît principiul central de diviziune al lui Aristotel, cît şi principiile sale de subdiviziune sînt folosite încă şi acum în mod curent. Ultimul răspunde distincţiei curente dintre guvernările constituţionale şi cele despotice; şi astăzi se mai operează distincţia dintre monarhie, aristocraţie, oligarhie şi democraţie aproape la fel cum a realizat-o Aristotel. Dar în prezent au devenit importante şi alte linii de demarcaţie, ca de exemplu cea dintre guvernarea primară şi cea reprezentativă, dintre statele unitare, federaţii şi imperii; cea dintre guvernele centralizate şi cele descentralizate; dintre constituţiile scrise şi cele nescrise; dintre cele flexibile şi cele inflexibile. Nu este simplu să spui despre o guvernare primară, dar nici despre una reprezentativă, dacă este monarhică, aristocratică sau democratică.

într-unui dintre cele mai rafinate capitole ale *Politicii*[56], Aristotel arată că pretenţiile aristocraţilor, oligarhilor şi ale democraţilor depind de diferitele moduri de aplicare a concepţiei lor despre dreptate. Toţi sînt de acord că

dreptatea este egalitate pentru cei egali şi inegalitate pentru cei inegali, întrebarea este cine sînt cei egali şi cine sînt cei inegali. Cei înavuţiţi se cred superiori în toate şi pretind că partea ce li se cuvine în stat trebuie să fie proporţională cu averea de care dispun. Cei care au un statut egal cu al altora se cred egali sub toate aspectele şi pretind că toţi oamenii liberi ar trebui să aibă drepturi politice egale. De aici provin oligarhia şi democraţia. Dar statul nu există nici pentru alianţa şi apărarea contra nedreptăţii (caz în care fiecare om ar putea conta cît unul şi nici un om n-ar putea conta mai mult decît unul), nici pentru schimbul de bunuri (caz în care avuţia ar trebui să asigure puterea). Dacă averea ar fi obiectul statului, atunci două state între care ar exista tratate comerciale ar trebui să fie unul şi acelaşi. Un stat unitar ar trebui să aibă un singur corp de magistraţi şi ar trebui să se îngrijească de bunăstarea tuturor membrilor săi. Fără o finalitate morală, un stat devine o simplă alianţă, iar legea, o simplă convenţie şi o protecţie împotriva nedreptăţii, fără nici o putere efectivă de a-i face pe oameni mai buni. Două state nu pot fi unul singur, chiar dacă sînt învecinate şi chiar dacă au dreptul de căsătorie între membrii lor sau de comerţ reciproc. Nu atît depărtarea spaţială face ca două state să nu fie unul, ci mai ales natura limitată a obiectelor schimburilor lor. Statul este o comunitate a prosperităţii, în vederea unei vieţi perfecte şi autosuficiente. Comunitatea locului, a căsătoriilor reciproce, a legilor ce previn crima şi reglementează comerţul sînt condiţii necesare pentru un stat, dar ele nu creează un stat. Atunci, dacă statul există în vederea unor acţiuni nobile, puterea nu ar trebui conferită nici omului liber, nici celui de viţă nobilă, nici bogatului, ci celui bun. Cei care interpretează egalitatea ca pe ceva lipsit de bunătate „vorbesc doar

despre o anumită parte a dreptăţii".
Niciodată nu a fost exprimat un ideal statal mai înalt şi mai categoric decît acesta. Putem să recunoaştem superioritatea sa în faţa „nihilismului administrativ" de care vorbeşte Huxley — teoria statului „poliţist", conform căreia statul ar trebui să interfereze cu libertatea individului doar atunci cînd individul îşi propune să perturbe libertatea altora. Ne putem întreba însă dacă Aristotel nu se îndreaptă prea mult către extremele opuse ale „înregimentării". El nu crede că oamenii pot realiza morala prin actul parlamentului. Dar crede că statul poate institui o deprindere de a face bine şi de a respinge răul. Aceasta nu este moralitate, dar Aristotel susţine că e o condiţie prealabilă a moralităţii şi că moralitatea tinde să urmeze după ea. Experienţa ne dovedeşte în mod evident că a avut dreptate.
Restul Cărţii a IlI-a este o lungă dezbatere, în care meritele diferitelor constituţii corecte sînt discutate imparţial, în vederea stabilirii celei ideale; răspunsul lui Aristotel la această problemă este dat mai clar în ultimele două capitole. în acelaşi timp, el recurge frecvent la altă întrebare, dacă oamenii ar trebui să fie supremi sau dacă legea ar trebui să fie supremă.

La început, balanţa înclină în favoarea guvernării celor mulţi. Patru motive sînt oferite pentru a atribui o anumită valoare pretenţiei mulţimii de a conduce. (1) Mai mulţi inşi pot fi mai valoroşi într-un colectiv decît un număr restrîns de persoane valoroase. Aristotel vorbeşte ca şi cum înţelepciunea şi virtutea ar putea acţiona împreună şi presupune cu uşurinţă că în alte sfere, cum ar fi cele ale analizei muzicii şi poeziei, părerea mulţimii este preferabilă părerii celor puţini. Totuşi în ceea ce priveşte chestiunile practice, afirmaţia sa este plină de adevăr. Se întîmplă frecvent ca un proiect conceput de un om sa'u de o mînă de oameni inteligenţi, cînd este supus atenţiei simţului comun al unui număr de oameni simpli, să dezvăluie deficienţe nesesizate de autorii lui. Se observă deseori că un comitet este în ansamblu mai înţelept decît cel mai înţelept membru al său. Aristotel nu admite că acest procedeu ar avea o aplicabilitate universală şi atrage atenţia că, în orice caz, el este un argument în favoarea atribuirii anumitor funcţii *colective* celor mulţi şi nu în favoarea atribuirii unor funcţii executive unor indivizi dintr-o clasă cu o educaţie inferioară. (2) Excluderea continuă a mulţimii de la participarea la funcţiile publice este periculoasă, deoarece poate produce o nemulţumire generală. (3) în particular, ar trebui spuse mai multe în legătură cu atribuirea alegerii, a realegerii sau a demiterii conducătorilor poporului în general. Cît priveşte ultima funcţie, în orice artă, un neprofesionist inteligent poate judeca aproape la fel de bine ca şi un expert. Cît priveşte prima funcţie, se poate spune că locuitorul unei case poate aprecia mai bine măiestria ei decît constructorul ei, tot astfel cum oaspetele poate judeca mai bine calitatea unui ospăţ decît bucătarul care l-a realizat. Un om nu este judecătorul cel mai potrivit pentru puterea sa de a conduce sau pentru perfecţiunea conducerii sale reale; conducătorii trebuie să fie numiţi în funcţiile publice şi pot fi demişi din aceste funcţii de cei care beneficiază sau suferă de pe urma mandatului lor — cei care poartă pantoful şi ştiu bine unde strînge.[57] (4) Individul poate fi uneori stăpînit de patimă; este puţin probabil că o mulţime să fie cuprinsă deodată de patimă.[58] Aristotel tratează aici masa poporului ca şi cum aceasta ar fi compusă din indivizi izolaţi şi aplică acestei ipoteze legile probabilităţii. El ignoră faptul că mulţimea poate fi condusă de patimă prin cei mai pătimaşi membri ai ei. El admite doar concluzia că este mai puţin probabil ca un număr de oameni la fel de virtuoşi să greşească, în comparaţie cu un singur om la fel de virtuos ca ei.
Pretenţia mulţimii poate fi pusă în mod evident la zid doar într-un singur caz[59], şi

anume în situaţia, extrem de improbabilă, în care un singur om depăşeşte în perfecţiune nu doar pe ceilalţi indivizi în parte, ci şi întreaga masă a lor. Ar fi absurd să se promulge legi pentru un astfel de om. Societăţile democratice nu fac decît să surghiunească astfel de oameni, ştiind că ele nu pot să-i integreze; singura lor cale potrivită este să i se supună de

bunăvoie. Aceasta — monarhia omului perfect — este pentru Aristotel constituţia ideală. Dar el ştie că astfel de oameni nu se găsesc aproape niciodată.

Monarhia

Aceasta conduce în mod firesc la o discuţie mai clară despre monarhie.[60] Aristotel enumera cinci tipuri de monarhie — cel spartan (neîntrerupta şi iresponsabila îndemnare către război, sub supravegherea religiei) şi monarhia absolută, cu trei forme intermediare. Tipul spartan, fiind nereprezentativ, nu trebuie luat în considerare în mod special. El nu este o formă separată de constituţie, deoarece orice constituţie poate recunoaşte un conducător permanent în exerciţiul puterii. Nu trebuie să luăm în considerare decît tipul principal.[61] Meritele monarhiei sînt considerate prin referire la argumentele expuse deja în favoarea pretenţiei mulţimii, iar concluzia ce se poate deduce este că domnia mai multor oameni valoroşi, adică aristocraţia, este mai bună decît domnia unui om, nu mai bun decît ei. Sînt trecute in revistă obiecţiile accidentale care ţin de monarhie: un rege va dori în mod firesc să transmită urmaşilor săi puterea, dar nu există nici o garanţie că ei vor fi mai buni decît el. Un rege trebuie să aibă un corp de pază, pe care îl poate folosi însă necorespunzător. Problema principală rămîne însă cea dacă regele ar trebui să fie suprem sau legea.[62] Pe de o parte, s-ar putea spune că legea, care este raţiune lipsită de orice pasiune, ar trebui să fie supremă; pe altă parte, legea poate căpăta culoarea guvernării, eventual imperfecte, care a creat-o. S-ar putea argumenta că legea, datorită generalităţii ei, nu poate servi toate cazurile particulare şi că ar fi absurd ca medicina sau altă ştiinţă să opereze cu reguli fixe. Dar acolo unde legea nu poate stabili ceva, poate oare să o facă un singur individ? Nici analogia cu medicina nu este convingătoare. Un medic nu are nici un motiv să nu procedeze cum este mai bine pentru pacientul său, deoarece regulile sînt adeseori afectate de animozitate şi parţialitate. în plus, dacă legea scrisă ar fi considerată prea inflexibilă, am putea face apel în ultimă instanţă la un tip de lege mai importantă, cea nescrisă, tradiţională. Concluzia este că legea trebuie respectată de cîte ori este posibil şi că indivizii trebuie lăsaţi să decidă doar în cazurile în care legea este mută.

Aici concepţia aristotelică este oarecum neobişnuită. Căci de unde provine legea? Ea trebuie stabilită sub stăpînirea unui om, a unui număr mic de oameni sau sub stăpînirea majorităţii şi prezintă inevitabil defectele creatorilor ei. într-o anumită măsură, înţelesul aristotelic răspunde îndoielii noastre în privinţa acţiunii administrative, necontrolate de puterea legislativă. Dar Aristotel poate merge mai departe. El pune sub semnul întrebării chiar şi decretele adunării (echivalentul atic cel mai apropiat de noţiunea de ,,parlament") şi crede că Atena a fost ruinată de preferinţa ei pentru decrete,

nu pentru legi. El nu ai" fi mulţumit de un sistem sub care parlamentul, în activitatea sa zilnică, poate face orice legal şi orice ilegal, şi ar prefera măsurile sofisticate împotriva schimbărilor fundamentale ale legii. Ar vrea să păstreze legea relativ stabilă şi să adune funcţiile puterii legislative ca ceva anexat legilor, schimbarea lor fiind privită drept ceva excepţional.

Aristotel trage concluzia că relaţia regelui cu supuşii săi[63] nu este în mod

necesar una nenaturală şi nu mai mult decît cea dintre un stăpîn şi sclavul său. Totul depinde de două lucruri — (1) de faptul că regele ar trebui să caute bunăstarea supuşilor săi, nu pe a sa proprie, şi (2) de acela că, indiscutabil, ar trebui să fie superior supuşilor în calităţi. De fapt, nu ne putem pronunţa care guvernare este mai potrivită unei anumite populaţii, fără a lua în considerare natura sa particulară. Este una în care un singur om sau o singură familie stă deasupra celorlalţi prin virtute? Atunci, este cel mai bine ca ea să fie condusă de un rege. Este formată dintr-o mulţime de oameni care pot fi conduşi ca oameni liberi de oameni a căror perfecţiune îi face capabili de decizie politică? Atunci este mai bine ca ea să fie guvernată de o aristocraţie. Este ea o populaţie în care „există în mod natural o mulţime agresivă, capabilă să conducă şi să se supună la rîndul ei unei legi ce oferă funcţiile publice celor înstăriţi, conform meritelor lor?" Atunci, ei i se potriveşte regimul constituţional. Preferinţa lui Aristotel este pentru monarhia unui „zeu printre oameni", deoarece virtutea transcendentă se găseşte mai uşor într-un singur om, decît într-un număr mai mare de oameni. Dar el recunoaşte că acesta este un ideal aproape imposibil de realizat. Statul ideal, pe care îl descrie mai tîrziu (în Cartea a Vil-a), este o guvernare ce aparţine oamenilor care au virtutea cea mai ridicată şi cea mai înaltă, în care nimeni nu primeşte cetăţenie dacă nu are această calitate şi în care toţi cetăţenii conduc şi sînt conduşi. Dar el consideră iar că acesta este un ideal aşezat mult prea sus pentru natura umană şi prin urmare înfăţişează regimul constituţional drept ideal realizabil pentru statele greceşti din timpul său, în care calificarea pentru conducere nu este virtutea cea mai înaltă şi cea mai ridicată, ci virtutea militară îndîrjită a clasei de mijloc. El crede că, după toate aparenţele, democraţia a început să fie acceptată[64], astfel că cel mai practic lucru pe care-l poate face un politician este să o ofere oamenilor, amestecînd-o cu o puternică doză de oligarhie.

Morfologia statului

O dată cu Cărţile a IV-a Vi-a, se ajunge la o parte care se pare că iniţial era un tratat separat, mai tehnic în caracter decît restul operei, şi care aborda în detaliu speciile şi subspeciile constituţiilor. Dintre cele şase forme de guvernare, doar monarhia şi aristocraţia au fost discutate[65]; rămîn de discutat regimul constituţional, tirania, oligarhia şi democraţia.[66] Ultimele două

au fost discutate în opoziţie una faţă de cealaltă în IV.3-6, regimul constituţional în IV.8, 9, 11, iar tirania în IV. 10.

Se postulează că tirania, fiind pervertirea celei mai bune forme de guvernare, trebuie să fie cea mai rea, că oligarhia este următoarea în ordinea inferiorităţii şi că democraţia este cea mai tolerabilă dintre cele trei pervertiri, deşi rămîne doar o pervertire. Aristotel schiţează apoi o schemă pentru discuţia sa ulterioară. Trebuie să ne lămurim:

(1) cîte feluri de constituţii există (IV.3-l0),

(2) care constituţii sînt cel mai bine adaptate la circumstanţele normale şi care este constituţia imediat următoare celei ideale (IV. 11),

(3) care dintre tipurile inferioare de guvernare sînt adecvate fiecărui fel de populaţie (IV. 12),

(4) cum trebuie organizate aceste forme (IV. 14-l6, VI),

(5) cum se distrug şi cum se conservă constituţiile (V).

Aristotel admite cinci tipuri diferite de democraţii, care se disting între ele atît prin natura instituţiilor lor, cît şi prin cea a populaţiilor în sînul cărora s-au ivit.[67] Există (1) democraţia bazată strict pe egalitate, în care cel înstărit nu contează mai mult decît cel sărac şi nici săracul mai mult decît bogatul.[68] Există (2) democraţia în care magistraţii sînt aleşi pe baza unei minime condiţii asupra

proprietăţii. Acest tip de constituţie este cel natural pentru populaţiile agricole sau pastorale, care, conform concepţiei aristotelice, constituie cea mai bună bază pentru democraţie. Avantajul acestui tip de populaţie, asupra căruia Aristotel insistă cu cinism într-un fel, este că oamenii sînt prea ocupaţi şi prea primitivi spre a face altceva decît să aştepte întrunirile sporadice ale adunării pentru a alege magistraţii şi pentru a-i chema pe aceştia să dea socoteală, astfel că ei vor consimţi să-şi transfere puterea de guvernare celor mai buni. Din punctul său de vedere, ceea ce face ca o democraţie să fie bună este că ea nu prea este o democraţie. Intr-un astfel de stat, legea nu suferă din pricina abundenţei de decrete; cei mai buni conduc, fiind totuşi supuşi controlului impus de alegerea populară.[69]
După alte două tipuri intermediare[70], se ajunge (5) la tipul în care serviciile în adunare sînt plătite iar decretele tind să înlocuiască legea; poporul este stăpînit de demagogi; cei bogaţi sînt oprimaţi; autoritatea magistraţilor este nedeterminată; meşteşugarul şi muncitorul sînt forţa supremă. Ea este foarte asemănătoare tiraniei şi, asemenea acesteia, nu prea constituie în viziunea lui Aristotel o constituţie.[71] El admite tendinţa istorică a constituţiilor de a trece de la forma monarhică, prin aristocraţie, oligarhie şi tiranie la democraţie, dar şi tendinţa democraţiei de a trece de la forma cea mai moderată la cea extremă.[72] Similar, se disting patru tipuri de oligarhie[73] şi trei de tiranie.[74]
Aristotel trece apoi la cazul constituţiei care, datorită rarităţii sale, a fost neglijată de predecesorii săi[75], şi anume regimul constituţional. Ea este o contopire între oligarhie şi democraţie, însă termenul este în mod uzual

aplicat contopirilor care tind către democraţie (ceea ce Aristotel şi arată), în timp ce cele care tind către oligarhie sînt inexact numite aristocraţii[76].
Caracteristica regimului constituţional este că ţine seama, în atribuirea funcţiilor publice, atît de averea, cît şi de statutul de om liber. Sînt indicate trei metode de contopire.[77] Două dintre ele constau în preluarea instituţiilor, parţial sau în totalitate, de la ambele forme de guvernare. A treia constă în adoptarea unei căi de mijloc între prevederile celor două. Astfel, regimul constituţional urmează o cale de mijloc între oligarhie şi democraţie, căci nu pune o condiţie foarte restrictivă de proprietate în cazul funcţiilor publice, deşi există totuşi o astfel de condiţie. în fapt, ea atribuie clasei de mijloc puterea; iar aceasta este trăsătura pe care Aristotel a accentuat-o cu precădere mai tîrziu.
Putem afirma acum că ea este cea mai bună constituţie pentru majoritatea statelor, abstracţie făcînd de statul ideal, care este doar o aspiraţie îndepărtată.[78] Am aflat din *Etica* faptul că viaţa fericită este viaţa medie. Cînd darurile sorţii sînt abundente sau cînd ele lipsesc, este greu să urmăm raţiunea. Cei care au prea mult tind către violenţă, cei care au prea puţin, către escrocherii meschine. Primii nu învaţă nici la şcoală deprinderile supunerii, şi prin urmare nu se pot supune nimănui; ceilalţi nu pot comanda niciodată şi trebuie să fie conduşi ca sclavii. Astfel apare „un stat de stăpîni şi sclavi, unii dispreţuind, ceilalţi duşmănind". Fericit este acel oraş care are un număr mare de cetăţeni din clasa de mijloc, cei care sînt capabili să păstreze echilibrul celor două părţi extreme. Această clasă este singura care nu trebuie să se teamă de o coaliţie a rivalilor ei; Aristotel susţine că bogaţii şi săracii vor avea totdeauna încredere în clasa de mijloc, mai degrabă decît să aibă încredere unii în alţii. în lipsa unei astfel de clase, apare democraţia sau oligarhia, fiecare dintre ele putîndu-se transforma uşor în tiranie. Totuşi democraţiile sînt mai sigure decît oligarhiile, deoarece tind să aibă o clasă mijlocie mai numeroasă. Multe guvernări au fost democratice sau oligarhice doar din cauza faptului că aveau o

clasă de mijloc prea puţin numeroasă.
Aristotel nu ilustrează regimul său constituţional prin referire la vreun exemplu concret, cu excepţia celui al Spartei, însă este sigur că el s-a gîndit la constituţia ateniană din anul 411, în care puterea a fost conferită unui număr de 5 000 de cetăţeni care posedau armură grea, iar sistemul plăţii pentru frecventarea adunărilor a fost abolit. Din *Athenaion Politeia*[79] am aflat că Aristotel, ca şi Tucidide, îl considera pe Theramenes, autorul acestei constituţii, drept unul dintre cei mai importanţi oameni politici ai Greciei.
El trece acum la o parte mult mai tehnică a subiectului — discuţia cu privire la elementele deliberative, executive şi judiciare[80], despre care recunoaşte aici, mai clar ca oriunde, că sînt părţile cele mai importante ale statului. Scopul său este să arate că organizările legate de aceste elemente sînt specifice fiecărei forme de constituţie. Punctul cel mai remarcabil al tratării aristotelice a elementului deliberativ este recomandarea ca factorii de

decizie să fie aleşi neapărat în număr egal, din clase diferite.[81] Aceasta ar putea fi o guvernare reprezentativă, dar Aristotel nu îi sesizează importanţa covîrşitoare. El examinează apoi executivul[82], deosebind diferitele moduri de numire în funcţie, după cum
(1) toţi cetăţenii sau unii dintre cetăţeni aleg,
(2) toţi cetăţenii sau o clasă (care sînt diferenţiaţi printr-o condiţie asupra proprietăţii, naşterii sau meritelor) sînt eligibili,
(3) desemnarea se face prin vot sau prin tragere la sorţi.
Apoi, cele două variante de la fiecare dintre aceste posibilităţi se pot combina astfel: de exemplu, *toţi* cetăţenii aleg pentru unele funcţii publice, doar *unii* pentru alte funcţii. Există deci 3x3x3 posibilităţi. Aristotel le analizează aproape pe toate, atribuindu-le acelor constituţii cărora li se potrivesc. în altă parte, el oferă o explicaţie detaliată, interesantă, asupra mecanismului guvernării (a) esenţial şi (b) dorit într-un stat.[83]
El continuă în Cartea a Vi-a să discute în detaliu organizarea cea mai potrivită a democraţiilor (capitolele l-5) şi a oligarhiilor (capitolele 6, 7), considerînd că trăsătura distinctivă a democraţiei este pretenţia la egalitate — fără legătură cu diferenţele de merite — şi la libertate, interpretată ca dreptul oricui de a „face ce vrea"\[84] Cele două pretenţii luate împreună duc la nevoia ca cineva să poată să nu fie condus deloc sau cel puţin să aibă înclinaţia de a conduce. Din aceste surse, Aristotel a dedus organizarea constituţională, ce tinde să se regăsească mai mult sau mai puţin în orice democraţie. Dar el susţine că este o greşeală să presupunem că măsurile cele mai autentic democratice sînt acelea care stabilesc democraţia în forma ei cea mai caracteristică; măsurile cele mai avantajoase pentru o astfel de guvernare sînt cele care o vor face să dureze cel mai mult.[85] Adevărata înţelepciune nu constă în oprimarea clasei opuse, ci în tratarea ei cu generozitate, în plus, deşi plata populaţiei pentru prezenţa la întîlniri este caracteristica democraţiilor, democratul înţelept nu o va aplica pînă la pauperizare — deşi el nu va pregeta să creeze măsuri menite să ajute cetăţenii cei mai săraci să lucreze în ferme sau în afaceri şi deci să promoveze prosperitatea şi autorespectul lor.

Patologia statului

Aristotel îşi îndreaptă acum atenţia asupra cauzelor şi a desfăşurării revoluţiei şi asupra mijloacelor de a le preveni. Cartea a V-a conţine o mare cantitate de informaţii istorice, dar ceea ce e mai important pentru ce urmărim este înţelepciunea desăvîrşită pe care o dovedeşte Aristotel cînd analizează cauzele bolilor corpului politic şi cînd oferă remediul lor.
Există diferite grade ale revoluţiei, fie că ia forma unei schimbări de constituţie,

fie că protagoniştii ei o păstrează neschimbată, mulţumindu-se

să pună mîna pe putere. în plus, o revoluţie poate face cu greu ca o oligarhie să fie mai mult sau mai puţin oligarhică sau o democraţie mai mult sau mai puţin democratică. în fine, o revoluţie mai poate fi îndreptată împotriva unei instituţii, lăsînd forma de guvernare neschimbată.
Aristotel tratează mai întîi cauzele generale ale revoluţiei. Punctul său de plecare sînt noţiunile unilaterale şi pervertite de dreptate pe care le au oamenii. Democraţii cred că din pricina faptului că oamenii sînt la fel de liberi, ei ar trebui să fie absolut egali; oligarhii cred că, deoarece oamenii sînt inegali în privinţa averilor, ei ar trebui să fie absolut inegali. Aceasta este *starea de spirit* a revoluţionarului.[86] *Obiectivele* sale sînt cîştigul şi onoarea sau evitarea pierderii şi a dezonoarei. *Cauzele* care îl conduc la starea lui de spirit sînt indignarea, produsă de acumularea cîştigurilor şi a onorurilor de către alţii, insolenţa, teama, predominanţa nejustificată a unor indivizi, ruşinea, creşterea disproporţionată a unor părţi ale statului, intrigile electorale, lipsa oricărei griji pentru evitarea admiterii persoanelor perfide în funcţiile publice, neglijarea schimbărilor mici, discrepanţele dintre elementele statului. Cunoaşterea lui Aristotel în domeniul istoric i-a permis să exemplifice cu competenţă aceste cauze ale revoluţiei.[87]
El examinează în continuare cauzele revoluţiei în unele tipuri specifice de state — în democraţii (cap. 5), în oligarhii (cap. 6), în aristocraţii şi în regimurile constituţionale (cap. 7). Democraţiile sînt îndeobşte nimicite de excesele demagogilor, care îi determină pe cei bogaţi să se alieze contra guvernului; sau demagogii pot instaura tirania. Oligarhiile sînt distruse din pricina (1) revoltei datorate conducerii opresive sau (2) din cauza rivalităţii dintre oligarhi, care îi determină să joace rolul demagogilor. în aristocraţii, revoluţiile se datorează uneori faptului că onorurile statului sînt restrînse la un cerc prea mic de beneficiari. Totuşi, de obicei, prăbuşirea unei aristocraţii sau a unui regim constituţional se datorează unei combinări inadecvate a elementelor democratice şi oligarhice. Regimul constituţional tinde să se schimbe în democraţie, iar aristocraţia în oligarhie. Dar reacţiunea schimbă uneori regimul constituţional într-o oligarhie şi o aristocraţie în democraţie. Se remarcă şi efectul influenţei străine în producerea revoluţiilor.[88]
Se discută mai departe despre prevenirea revoluţiilor.[89] Cel mai important lucru este menţinerea spiritului de supunere la legi, în special în chestiunile minore; începuturile schimbării trebuie supravegheate cu grijă. A doua regulă este de a nu se pune bază pe născocirile care înşală poporul şi care se dovedesc în practică inutile. în plus, şi aristocraţiile şi oligarhiile pot dăinui, dar nu din cauza stabilităţii constituţiilor, ci datorită faptului că conducătorii sînt în relaţii favorabile cu supuşii lor, că nu-i ofensează niciodată pe cei ambiţioşi în probleme de onoare şi pe oamenii obişnuiţi în probleme de bani, că impun spiritele dominante în distribuirea conducerii şi că admit într-o oarecare măsură instituţiile democratice. Conducătorul tre-

buie să îndepărteze din calea poporului său pericolul unui atac străin şi trebuie să inventeze, dacă este nevoie, pericole pentru a-l pune în alertă. Clasa conducătoare trebuie să-şi păstreze cu orice preţ propria-i solidaritate. Efectul politic al schimbărilor în distribuţia avuturilor trebuie supravegheat cu grijă. Nici o persoană şi nici o clasă politică nu trebuie lăsată să devină prea puternică; fie trebuie ca cei bogaţi şi cei săraci să se controleze unii pe alţii, fie ca puterea să-i fie conferită clasei de mijloc.
O chestiune pe care Aristotel trebuie să o accentueze este faptul că ar trebui să

li se ofere conducătorilor posibilitatea de a avea venituri şi în afara slujbei lor. Poate că el exagerează măsura în care oamenii obişnuiţi se mulţumesc să nu deţină puterea atît timp cît nu-i suspectează pe stăpînii lor de delapidare. Prin urmare, el trebuie să se îngrijească cu cea mai mare atenţie de scrutinul pentru alegerea magistraţilor. De vreme ce prin avocatură oligarhiile îi pot exploata pe cei săraci, iar democraţiile pe cei bogaţi, Aristotel arată cît de important este ca partidul de guvernămînt să fie extrem de precaut în ceea ce priveşte comportamentul său faţă de cel condus. Celui din urmă ar trebui să i se acorde egalitate sau prioritate în toate funcţiile publice, în afară de cea supremă. Pentru funcţia supremă sînt necesare trei lucruri — loialitate faţă de constituţie, capacitate administrativă şi integritate.[90] Cum trebuie să alegem, dacă nu le putem avea pe toate trei? Trebuie să vedem care calităţi sînt obişnuite şi care sînt rare. Pentru alegerea unui general, trebuie să preţuim cu precădere îndemînarea mai mult decît integritatea, deoarece îndemînarea militară este rară; pentru alegerea unui funcţionar financiar, trebuie să preţuim integritatea sa, deoarece cunoaşterea necesară aici este Una comună. Acesta este unul dintre puţinele pasaje în care Aristotel spune mai multe despre adecvarea candidaţilor la postul pe care candidează. El vorbeşte frecvent despre dreptate şi crede că funcţia publică este o recompensă pentru virtute, ceea ce se datorează în parte obiceiului atenian de împărţire a puterii executive între mai multe comitete, astfel că nici un funcţionar nu poate face singur prea mult bine sau prea mult rău. Dar este mult mai important să ne amintim că termenul pe care îl traducem prin „virtute" se referă atît la perfecţiunea intelectuală, cît şi la cea morală şi că, iniţial, atît principiul aristotelic, cît şi înţelesul său actual înseamnă că cel mai potrivit pentru conducere ar trebui să conducă.
Aristotel arată că multe obiceiuri aparent democratice duc la prăbuşirea democraţiei, aşa cum unele obiceiuri oligarhice nimicesc oligarhiile. Democraţia şi oligarhia nu trebuie împinse pînă la extrem, pentru că se pot autodistruge; trebuie găsită o cale de mijloc. Dar, înainte de toate, educaţia trebuie să fie forma de guvernămînt; oamenii trebuie obişnuiţi „nu să facă acele lucruri pe care democraţii sau oligarhii le îndrăgesc, ci acelea care fac posibilă existenţa oligarhiilor şi a democraţiilor". Tinerii oligarhi nu trebuie educaţi în lux, nici cei democraţi în ideea că libertatea constă în a face ce

vrei. „Oamenii nu trebuie să creadă că a trăi conform legilor constituţiei este o sclavie; pentru că aceasta este salvarea lor."
Aristotel vorbeşte şi despre cauzele şi măsurile de preîntîmpinare ale revoluţiei în monarhii şi tiranii.[91] Monarhia are natura aristocraţiei; tirania este o contopire a democraţiei extreme cu oligarhia extremă. Ceea ce s-a spus despre aceste forme de guvernare este prin urmare adevărat şi pentru monarhie şi tiranie. Regalitatea este păstrată prin limitarea puterilor sale.[92] Tirania poate fi păstrată (1) în felul tradiţional, prin umilirea poporului, semănînd neîncrederea printre oameni şi acaparîndu-le puterea sau (2) făcînd guvernarea tiranului mai asemănătoare cu a unui rege; tiranul trebuie să apară ca un tată al statului, protectorul cetăţenilor, un om cu o viaţă moderată, camaradul celor gospodari, eroul mulţimii. „Astfel, temperamentul său va fi o virtute sau cel puţin pe jumătate o virtute; şi el nu va fi hain, ci doar pe jumătate hain."

Statui ideal

Cărţile *Politicii* care susţin că se ocupă de constituţia cea mai bună[93] tratează de fapt chestiunile constituţionale doar sporadic. Ele par un eseu general despre construirea unui stat ideal, ocupîndu-se mai mult decît de orice de structurarea sa educaţională.
Pentru a descrie constituţia ideală, trebuie să determinăm întîi care este cea mai

dorită viaţă. Aristotel începe prin recapitularea anumitor doctrine ce aparţin de fapt eticii. Bunurile pot fi împărţite în bunuri exterioare, bunuri ale trupului şi bunuri ale sufletului, astfel încît omul fericit ar trebui să dispună de toate trei. Dar nu toate au o valoare egală, deoarece (1) experienţa arată că un înalt grad de virtute combinat cu bunuri exterioare moderate produce mai multă bucurie decît bunurile exterioare impresionante combinate cu o virtute modestă. Bunurile exterioare sînt bune pentru noi doar cînd le posedăm într-o anumită limită, peste care ele devin dăunătoare. Dar nimeni nu ar putea susţine că un om are prea multă virtute. (2) Este doar în interesul sufletului ca bunurile exterioare şi cele ale trupului să fie potrivite, şi nu *viceversa.*

Dacă virtutea este cea mai importantă pentru individ, ea trebuie să fie primordială şi pentru stat, care este o totalitate de indivizi. Dar statul trebuie să aibă bunuri exterioare suficiente pentru ducerea la bun sfîrşit a acţiunilor bune. Chiar dacă viaţa dedicată virtuţii este socotită drept cea mai bună, ne putem totuşi întreba[94] dacă viaţa dedicată afacerilor şi politicii sau viaţa contemplativă este cea mai bună. Unii cred că guvernarea constituţională este un obstacol în calea bunăstării individuale; alţii — admiratorii regimului spartan — susţin că doar guvernarea arbitrară este compatibilă cu fericirea;

de fapt, dacă putem spune că în multe state legile aspiră la ceva, atunci acest ceva este menţinerea puterii. Dar în realitate (1) nu se poate spune că dominaţia asupra altora este dreaptă, decît dacă aceştia sînt „născuţi pentru a sluji"; dominaţia cu orice preţ, independentă de particularităţile situaţiei, nu se poate justifica; iar (2) un oraş poate fi fericit, chiar şi în stare de izolare; influenţa reciprocă a părţilor sale poate fi un motiv suficient pentru activitatea fericită. Ambele variante sînt parţial îndreptăţite, parţial neîndreptăţite.[95] Prima are dreptate socotind viaţa omului liber mai bună decît pe cea a despotului şi se înşală susţinînd că toate stăpînirile sînt despotice. Cea de a doua greşeşte crezînd că puterea supremă este cea mai bună dintre toate lucrurile. Dominaţia este bună numai atunci cînd se face doar asupra celor inferiori de la natură; dar atunci ea *este* bună. în plus, viaţa acţiunii nu implică în mod necesar relaţia cu alţii. Gîndirea este ea însăşi o activitate, de vreme ce ea este cea mai asemănătoare vieţii lui Dumnezeu.

De la aceste remarci preliminare, Aristotel trece apoi la descrierea statului ideal.[96] Anumite condiţii sînt necesare, (1) prima dintre ele fiind populaţia. Nu doar numărul cetăţenilor contează, şi cu atît mai puţin numărul celor ce nu sînt cetăţeni (agricultorii, meşteşugarii, meseriaşii, muncitorii), ci şi capacitatea lor de a rezolva cum trebuie treaba de la oraş. Un vas care are doar o palmă lungime nu este nicidecum un vas, dar nici acela care are cîteva sute de metri lungime; între aceste limite există vase care sînt *vase,* chiar dacă sînt încă prea lungi sau prea scurte pentru a naviga aşa cum o face un vas. Dacă se impune ca statul să fie autosuficient, este necesară o limită inferioară a populaţiei. Dar dacă depăşim o anumită limită maximă, guvernarea şi ordinea potrivită devin imposibile. „Cine ar putea fi crainicul unei astfel de gloate dacă nu are vocea lui Stentor?" Dacă cetăţenii trebuie să judece şi să distribuie funcţiile după merit, ei trebuie să-şi cunoască reciproc caracterul; dacă populaţia este prea mare, aceste lucruri ar decurge la voia întîmplării. Pe scurt, statul trebuie să poată fi cuprins cu o singură privire.

Aici, limita maximă şi cea minimă sînt nedefinite. Concepţia aristotelică, conform căreia perfecţiunea depinde de limită şi nu doar de simpla dimensiune, aduce o corecţie salutară admiraţiei fanatice pentru marile imperii. Dacă ţinem însă seama de nevoile materiale, morale sau intelectuale, cerinţa de autosuficienţă justifică şi implică într-adevăr o comunitate mai mare decît

credea Aristotel. Putem considera că ideea sa despre limita superioară a statului este mărginită în anumite privinţe. Nu trebuie să ne mire faptul că populaţia Marii Britanii nu poate fi servită acum doar de un vestitor. în deciziile legale, noi credem acum că e mai bine ca juriul să nu ştie prea multe despre caracterul general al părţilor implicate sau, dacă totuşi se întîmplă aşa, ar trebui să nu ţină seama de aceste date. în alegerea guvernului nostru, considerăm acum că nu este necesar să cunoaştem personal

persoanele pe care le aducem la putere; în general, noi ştim destule, dacă nu chiar prea multe, despre faptele lor. Cît priveşte ordonarea celor conduşi, putem spune direct că ordinea poate fi menţinută acum peste o populaţie mai mare decît intuia Aristotel.
(2) Teritoriul.[97] El ar trebui să fie suficient de mare pentru a asigura viaţa liberă şi tihnită, dar nici chiar atît de mare încît să întreţină luxul. El ar trebui să fie greu accesibil inamicului, uşor de părăsit pentru locuitori; ca şi populaţia, el ar trebui să poată fi cuprins dintr-o singură privire. Comunicaţia cu marea este avantajoasă, atît din cauza siguranţei în caz de război, cît şi pentru aprovizionarea cu cele necesare[98]; teama curentă, conform căreia creşterea populaţiei şi intrarea străinilor ce aduc o tradiţie străină pot fi dăunătoare ordinii, nu trebuie luată prea în serios. Dar oraşul trebuie să fie o piaţă pentru sine, nu pentru alţii; adică, în comerţul pe care-l practică, oraşul nu trebuie să caute înavuţirea peste măsură, ci să realizeze importul produselor necesare şi exportul celor în surplus.
(3) Caracterul cetăţenilor.[99] în neamul grecilor s-au contopit spiritul înalt al raselor nordice şi inteligenţa celor orientale. Deoarece doar în el s-au amestecat libertatea şi guvernarea potrivită, dacă s-ar realiza condiţia de a fi închegat într-un stat, el ar putea fi capabil să conducă lumea. Cea mai bună combinaţie de inteligenţă şi spirit dă caracterul ideal pentru cetăţenii unui stat.
Aşa cum fiecare compus natural necesită anumite circumstanţe ce nu sînt constituenţii săi organici, tot aşa un stat are nevoie de anumite circumstanţe, în afara constituenţilor săi organici.[100] Pentru a distinge părţile statului de circumstanţele necesare lui, trebuie să enumerăm funcţiile lui. El trebuie să aibă (1) agricultori, (2) meşteşugari, (3) o clasă combativă, (4) o clasă de înstăriţi, (5) preoţi, (6) judecători care decid ce este drept şi potrivit.[101]
în ce măsură se pot combina toate aceste funcţii într-o singură persoană?[102] Meşteşugarii nu pot avea virtutea şi nici agricultorii tihna necesară îndeplinirii datoriilor publice. în plus, diferitele calităţi sîntjiecesare pentru luptători, judecătorii sau consilierii noştri — puterea pentru unii, înţelepciunea pentru ceilalţi. Dar cei ce se află în posesia balanţei puterii nu vor consimţi să fie deposedaţi pentru totdeauna de putere. Să facem atunci astfel încît acelaşi om să fie războinic în tinereţe, conducător la maturitate şi preot cînd părăseşte viaţa activă. In cele din urmă, proprietăţile funciare trebuie să fie în mîinile acestor oameni, nu în ale celor ce cultivă pămîntul, de vreme ce ei nu sînt cetăţeni, ci sclavi sau servitori barbari. Astfel, obţinem schema:
(1) Războinicii, care devin mai apoi preoţi şi care sînt în permanenţă înstăriţi.
(2) Agricultorii.
(3) Meşteşugarii.
Cele şase clase ale noastre s-au redus la trei, însă doar prima clasă este un constituent r-panic al statului.

Deşi Aristotel s-a exprimat împotriva proprietăţii comune asupra pămîn-tului, el pledează pentru naţionalizarea parţială a sa, pe motivul achitării costurilor serviciilor divine şi ale meselor comune, considerate mijloace pentru

promovarea unităţii.[103] Cît priveşte proprietatea privată asupra pămîntului, fiecare cetăţean trebuie să aibă o fîşie de teren lîngă hotarul oraşului şi una lîngă oraş, astfel încît împărţirea să fie corectă şi toţi să fie interesaţi în apărarea teritoriului statului.

După ce a acordat un interes deosebit organizării unei cetăţi greceşti ideale şi după ce a descris-o foarte clar[104], Aristotel abordează subiectul ce-l va preocupa pînă la sfîrşitul Cărţii a VUI-a, cel al educaţiei. Scopul nostru este să descoperim cea mai bună formă de guvernare, iar aceasta va oferi cel mai nimerit prilej de a fi fericit. Dar fericirea depinde în primul rînd de virtute şi abia în al doilea rînd de bunurile exterioare; virtutea depinde însă de trei lucruri — de natură, de obicei şi de o regulă raţională de viaţă. Educaţia are de-a face doar cu ultimele două.

Ea va diferi după cum funcţiile de conducere şi de supunere se vor schimba între ele sau vor fi permanente.[105] In general, nici unul dintre cetăţenii noştri nu este superior celorlalţi într-o măsură atît de clară încît să fie făcut conducător permanent.[106] Va trebui să-i educăm pe cetăţenii noştri să devină în primul rînd buni supuşi şi, astfel transformaţi, să devină apoi buni conducători. Nu există nimic degradant într-o astfel de supunere, de vreme ce acţiunile sînt onorabile sau degradante nu atît ca acţiuni în sine, cît mai degrabă în scopurile către care se îndreaptă. De obicei, scopul omului poate fi găsit în partea sa ce este capabilă să întocmească o regulă, nu în aceea care abia poate urma una; adică el se găseşte în raţiune. Ne reamintim că raţiunea poate fi de două feluri: practică şi speculativă, dintre care cea de-a doua este superioară primeia. Prima este legată de război şi în general de afaceri, a doua de pace şi în general de timpul liber; este evident că afacerile şi războiul tind să asigure liniştea şi pacea. Prin urmare, nu există o greşeală politică mai mare — aici Aristotel critică entuziasmul la modă pentru instituţiile spartane — decît să tratezi războiul şi dominaţia ca parte centrală şi ultimă a existenţei unei naţiuni. Oamenii trebuie să se ferească în primul rînd de propria lor înrobire; în al doilea rînd, să încerce să creeze un imperiu pentru bunăstarea celui guvernat; în al treilea rînd, trebuie să caute să fie stăpîni doar peste aceia care sînt destinaţi să fie sclavi. Căci moralitatea naţională are aceleaşi reguli ca şi cea personală; „aceleaşi lucruri sînt cele mai bune atît pentru indivizi, cît şi pentru stat." Cu tot interesul acordat statului, Aristotel nu se lasă amăgit de iluzia aşezării statului deasupra moralei şi a considerării lui ca avînd o mulţime de legi morale particulare, mult mai conciliante decît cele care leagă laolaltă indivizii.

Trupul se dezvoltă mai repede decît sufletul, iar dorinţele mai repede decît raţiunea.[107] Aşadar, educaţia începe cu trupul, continuă cu dorinţele,

iar în cele din urmă se încheie cu raţiunea. Dar ea va educa trupul în interesul sufletului, iar dorinţele în interesul raţiunii. Grija legislatorului pentru generaţiile tinere trebuie să înceapă încă dinainte de naştere.[108] Prin urmare, Aristotel începe să-şi expună concepţia asupra eugeniei — asupra vîrstei optime de căsătorie şi a firii pe care trebuie să le aibă părinţii. El adaugă precepte despre hrana, exerciţiul şi distracţia copiilor.[109]

Fiecare mod de guvernare este creat şi păstrat printr-o anumită trăsătură specifică, intrinsecă cetăţenilor ei; statul trebuie să o ajute prin educaţie, dar ea nu trebuie lăsată în seama părinţilor, ci trebuie să aibă un caracter public şi să fie identică pentru toţi cetăţenii. Nici un cetăţean nu-şi aparţine sieşi; toţi aparţin statului, astfel că statul trebuie să se îngrijească de fiecare din părţile sale.[110]

Nu putem intra în detalii în privinţa educaţiei pe care Aristotel o descrie în continuare aici. Trebuie reamintit că o atare educaţie este a cetăţenilor, nu a

claselor — ele sînt circumstanţe, nu constituenţi ai statului. Astfel se explică atît uniformitatea sa, cît şi faptul că statul este atît de puţin utilitarist, atît de predominant moral.[111] Cetăţenii săi nu vor trebui niciodată să-şi cîştige existenţa, astfel că nu sînt necesare nici educaţia profesională, nici cea tehnică. Pur şi simplu ei trebuie educaţi astfel încît să devină buni soldaţi şi buni supuşi, iar mai apoi să devină buni conducători. în plus, este evident că Aristotel, gîndind statul ca agent moral direct, nu ca mijloc de îndepărtare a eventualelor obstacole în calea bunăstării, accentuează educaţia morală mai mult decît înclinăm noi să o facem. Şi noi presupunem că jocurile şi lecţiile au un efect moral, dar credem că el nu este chiar atît de direct precum credea Aristotel şi că ele sînt cu atît mai benefice cu cît acest scop se impune mai puţin atenţiei.
Nu doar discuţia cu privire la educaţie este lăsată neîncheiată, dar şi multe alte aspecte lipsesc din tratarea statului ideal. Nu se spune nimic despre organizarea sau procedura adunării corpului deliberativ, a celui legislativ, executiv sau judiciar. Nu putem şti dacă imaginaţia lui Aristotel a dat greş sau dacă o parte a tratatului s-a pierdut; dar Aristotel, ca şi Platon, ar fi putut la fel de bine să tragă concluzia că, dacă există o educaţie bună, tot restul pe care-l cere statul ar putea urma.

Note

1 1289a31. Este foarte puţin probabil ca referinţa aceasta să fie la Cărţile a Vil-a şi a VUI-a. Cf. p. 257, n. 65. Celelalte pasaje citate de Zeller, 1289bl5, 1290a2, 39, 1293b2 nu sînt concludente.
2 Dar 1325b34 se referă probabil la aceste Cărţi, mai degrabă decît la Cartea a Ii-a.
3 1316b34, 1317a37, 1319b4, 37.
4 1289bl2-26.
5 Confirmat de o lucru minor, dar semnificativ: absenţa particulelor de legătură la începutul anumitor Cărţi din *Politica.*

6 Despre ordinea în care au fost scrise Cărţile, vezi p. 28, n. 65.
7 Probabil pe *Protrepticul.*
8 1.1.2
9 1327b32.
10 1.2.
11 1280bl0.
12 1.3-7.
13 1.4.
14 1.5.
15 1.6.
16 1254b32-39, 1255bl-4.
17 1.6.
18 1255b9-l4, 1260b5-7, 1278b33.
19 1330a32.
20 *E.N.* 1161b5.
21 1.8-l1.
22 Dar vezi îndeosebi p. 202.
23 Un al treilea mod — mineritul, tăierea lemnelor etc. — este adăugat în 1258b27-33. Cu privire la întreaga problemă, vezi J. Cook Wilson în *Class. Rev.* X. 184-9.
24 1256b26.
25 1256all, 1258al9-37.
26 1.9.
27 1258b2-8. Despre doctrina lui Aristotel şi alte dezvoltări ulterioare ale ei, vezi publicaţia *Economica,* anul 1922, pp. 105-l11.
28 1.12,13.
29 II.2-4.
30 II.3.
31 II.5.
32 1337al4.
33 II.7.

34 1275b2l-34.
35 III.l.
36 IIIrl6.
37 III.5
38 E. Barker, *Political Theory of Plato and Aristotle,* p. 299.
39 III.3.
40 III.4.
41 1278a20.
42 *E.N.* 1100b30.
43 III 6-9.
44 III.7.
45 Aristotel denumeşte aici constituţia, pentru a avea un termen cunoscut, cu numele generic de roAuda „constituţie". în *E. N.,* 1160a36 el o numeşte „timocraţie", constituţia ce are la bază o condiţie asupra proprietăţii. (Am preferat să traducem *politeia,* engl. *polity,* printr-un termen tehnic, „regim constituţional", pentru a-l deosebi de „constituţie", *constitution, n. t.).*
46 297c-303b.
47 III.8.
48 IV.ll.
49 1291bl5 ş. urm., 1295bl ş. urm., 1302b40-l303al3, 1304a38-b4.

50 1290a30-b20.
51 Ocupaţia funcţionarilor publici. Engl. *office (n. t.).*
52 1290b22-l291bl3.
53 La care se adaugă clasa preoţilor, cf. 1328b2 ş. urm.
54 1297b39, 1316b39 ş. urm., 1328 a21 ş. urm.
55 ***PALI.***
56 III.9.
57 III.l 1.
58 1286a3l-b7.
59 III. 13.
60 III. 14-l8.
61 111.15.
62 1281a34-39,1282bl-l3, 1286a7-24, 1287al8-b23.
63 III. 17.
64 1286b20.
65 Se pare că această afirmaţie (1289a30) face apel la o parte pierdută a Cărţii a IlI-a care trata aristocraţia. Cf. p. 255, n. 1. Aristotel adaugă în IV.7. (cf. 1293b33-42, 1294al9-25) o notă despre trei tipuri de aristocraţii, numite astfel în mod imprecis.
66 IV.2.
67 Cf. cu 1317al8-33.
68 Acest tip este deosebit doar în 1291b30-38; în IV.6 şi în IV.4 el este considerat alături de al doilea, de care se deosebeşte prin faptul că nu există o condiţie asupra proprietăţii.
69 1291b39-41, 1292b25-33, 1318b6-l319a24.
70 Pentru cel de-al treilea, vezi 1292bl, b34-38; pentru cel de-al patrulea, 1292a2-4, b38-41; ele sînt menţionate fără nici o distincţie în 1319b24-b2.
71 1292a4-37, b4l-l293alO, 1296b26-30, 1298a28-33, 1317a24-29,
72 1286b8-22, 1292b41, 1297bl6-28.
73 1292a39-blO, 1293al2-34, cf. cu 1298a34-b5, VI.6.
74 IV. 10.
75 IV.7.
76 IV.8.
77 IV.9.
78 IV.ll.
79 28.5, 33.2.
80 IV. 14-l6.
81 1298b2l-23.
82 IV. 15.
83 VI.8.
84 VI.2.
85 VI.5, cf. cu 1309bl8-l310a36, 1313a20-33, 1321a26-bl.
86 V.2.
87 V.3.4.
88 1307bl9-24.

89 V.8, 9.
90 V.9.
91 V.10, 11.
92 V.ll.
93 VII, VIII.
94 VII.2.

95 VII.3.
96 VII.4-l2.
97 VII.5,6.
98 VII.6.
99 VII.7.
îoî ÎTL se adaugă, în paragraful 1290b39 ş. urm., cla^a negustorilor şi clasa func-ţionarilor publici.
102 VII.9.
103 VII. 10.
104 VILII, 12.
Sa Ceea ce este totuna cu renunţarea la idealul aristocratici de a conduce prin cei puţini, care stat şi cei mai buni.
107 VII. 15.
108 VII.16.
109 VII.17.
110 VIII.l.
111 Partea care tratează educaţia în ştiinţă şi filozofie lipseşte.

Capitolul IX

RETORICA SI POETICA

Retorica

Grecii erau o rasă cu un înalt spirit politic, dar şi cu o tendinţă litigioasă, astfel că artele discursului erau un bun mijloc universal de influenţare, ca şi în democraţiile moderne. Faptul că *teoria* limbajului se bucura din partea lor de mai multă atenţie decît se bucură în comunităţile actuale (în care utilizarea ei este mai puţin importantă) confirmă spiritul lor mereu animat de curiozitate intelectuală. S-au scris şi înaintea lui Aristotel unele „arte ale discursului"; totuşi el deplîngea faptul că toate acestea neglijau elementul argumentativ în oratorie şi că acordau atenţie subiectelor neesenţiale, cum ar fi producerea emoţiei în auditoriu. Aristotel recunoştea importanţa recurgerii la emoţie, insistînd asupra ideii că ea trebuie produsă de discursul însuşi şi nu prin mici născociri fortuite, frecvente în tribunalele greceşti.[1] De fapt, el leagă defectele scriitorilor de dinaintea lui de preocuparea acestora mai degrabă pentru oratoria din tribunale, decît pentru mai nobila ramură politică a artei. Sub ambele aspecte, Aristotel se angajează să-şi depăşească predecesorii.[2] Elementul argumentativ în oratorie este accentuat de la început şi pînă la sfîrşit. Retorica este considerată o parte sau o secţiune a dialecticii.[3] Ea are legătură mai degrabă cu dialectica decît cu demonstraţia ştiinţifică; asemenea celei dintîi, ea tratează argumentele ce nu presupun cunoaşterea vreunei ştiinţe speciale şi care pot fi urmărite şi folosite de oricare om inteligent. In principiu, oratoria, ca şi dialectica, poate trata orice subiect, dar, în practică, ea este destinată cu precădere subiectelor asupra cărora oamenii *deliberează* şi deci este legată, pe lîngă logică, de încă o ştiinţă; „ea este o ramură a dialecticii şi a studiului caracterului uman, care poate fi numită mai adecvat politică"[4], luîndu-şi forma din prima, iar conţinutul din a doua.

Retorica este „puterea de a vedea posibilele căi de persuasiune a oamenilor cu privire la orice subiect dat"[5]. Persuasiunile sînt de două feluri — cele extratehnice, care există deja şi nu trebuie decît folosite (cum ar fi martorii, tortura, evidenţa documentelor) şi cele tehnice, care trebuie inventate de orator. Ultima are trei specii: persuasiunile raportate la *carac-*

terul[6] oratorului (adică procedeele discursului, prin care el determină auditoriul să-şi formeze o părere bună despre caracterul său), cele ce constau în creşterea *emoţiei* în auditoriu şi cele ce conduc la probă, sau favorizează apariţia acesteia, exclusiv prin forţa *argumentului.* Intîi este luată în considerare cea de a treia specie de persuasiune. Ea are două subspecii principale: exemplul, corespondentul în retorică al inducţiei, şi entimema, corespondentul în retorică al silogismului.[7] Dintre acestea, ultima este metoda retorică prin excelenţă, „corpul persuasiunii"[8]. „Argumentele prin exemplu nu sînt mai puţin convingătoare, însă entimemele smulg mai multe aplauze."[9] Desigur, modul argumentului care trebuie folosit este dictat de circumstanţele în care lucrează oratorul. Subiectele pe care trebuie să le trateze sînt de tipul celor asupra cărora noi deliberăm, în măsura în care acestea sînt în afara scopului artelor sau al ştiinţelor propriu-zise; iar oamenii cărora li se adresează nu poţ urmări un şir prea lung de raţionamente. El se va ocupa cu probabilităţi (din moment ce lucrurile certe nu constituie obiectul unei deliberări) şi va folosi înlănţuiri scurte de argumente, iar în loc să deducă premisele din principiile prime, va considera că ele sînt adevărate atunci cînd pot fi acceptate după toate aparenţele. Entimemele sînt de două feluri. Există argumentele specifice ce tratează subiectul unor ştiinţe, de pildă etica sau fizica, şi argumentele generale deduse din *xonoi* — literal, locurile în care trebuie să se găsească argumentele, altfel spus, domeniile în care ele se află. în proporţia în care oratorul foloseşte argumentele specifice, el deserveşte domeniul retoricii; dar, avînd în vedere numărul relativ mic de argumente general valabile disponibile, Aristotel admite că oratorul poate folosi, deopotrivă, argumente specifice, propunîndu-şi să le discute pe acestea mai întîi. Din punctul de vedere al condiţiilor în care lucrează oratorul, ele pot fi deduse în mare parte din etică şi din politică.[10]
Dar mai întîi el distinge trei ramuri ale retoricii. Cel care ascultă poate fi spectator sau judecător al faptelor, fie acestea trecute, fie viitoare. Există deci (1) oratoria practicată de consilier, cel care face ca o cauză *viitoare* să pară *oportună* sau de prisos; (2) cea a avocatului, cel care face ca o faptă *trecută* să pară *legală* sau ilegală; (3) oratoria „de prezentare"[11], prin care se înfăţişează *nobleţea* sau imoralitatea unui lucru existent în *prezent.* Aristotel remarcă cu o ironie gravă că oratorul politic poate accepta ca fiind nedreaptă cauza pentru care pledează, dar el nu poate admite sub nici o formă că ea nu este oportună; avocatul poate accepta că clientul său a cauzat un prejudiciu, dar niciodată că a încălcat legea; elogiatorul poate accepta că subiectul preamăririi este inconştient de propriul interes, însă trebuie să pledeze cu orice preţ pentru probitatea sa morală.[12]
Aristotel continuă indicînd tipurile de argument potrivite oratoriei politice (1.4-8), declamării (1.9) şi pledoariilor din curţile judecătoreşti (1.10-l4), cu o anexă referitoare la dovezile „extratehnice" menţionate deja

(1.15). Substanţa acestor capitole este un fel de filozofie politică şi morală populară, care prezintă un oarecare interes în vederea unei comparaţii cu concepţiile sale ştiinţifice expuse în altă parte (de pildă, secţiunea consacrată elocinţei judiciare clarifică doctrinele din *Etica Nicomahică* despre responsabilitate şi dreptate); dar Aristotel are grijă să scoată în evidenţă caracterul pur popular al celor spuse de el despre astfel de subiecte. „Atît timp cît cineva încearcă să construiască dialectica sau retorica nu ca deprinderi practice, ci ca ştiinţe, el nu face altceva decît să anuleze în mod inconştient caracterul lor natural; procedînd astfel, le transformă în ştiinţe cu un obiect precis de studiu, şi nu în ştiinţe ale simplelor argumente."[13] Ultimul capitol conţine o explicaţie vie şi amuzantă a diferitelor şiretlicuri ale meseriei de

avocat, cum ar fi trecerea de la legile scrise la cele nescrise; aici se ilustrează, poate mai bine decît în orice alţ pasaj, trăsătura retoricii, remarcată corect de Aristotel, de a „demonstra contrariile"[14].
Pînă aici nu a fost vorba decît despre „dovezile specifice", extrase din etică şi politică.[15] în loc să continue, aşa cum ne-am aştepta, cu „locurile comune" ale argumentului, el trece acum la celălalt ţip de persuasiune — acela prin care oratorul oferă o impresie favorabilă despre propriul său *caracter* (II. 1) şi la cel prin care stîrneşte diferite *emoţii* în rîndul auditoriului (II.2-l1); abia în capitolul 18 se ajunge la locurile comune. Capitolele 12—17 formează o secţiune ce tratează „caracterul" altfel decît pînă acum. Ea se ocupă de caracterele pe care ne aşteptăm să le găsim în auditoriu, după cum membrii săi sînt ţineri sau bătrîni sau după cum au sau nu anumite daruri înnăscute — trăsături la care oratorul trebuie să-şi adapteze stilul de a vorbi în mod firesc, pentru a produce în cei care îl ascultă *emoţiile* dorite de el; această secţiune este subordonată celei precedenţe. în capitolele 18 şi 19, Aristotel ajunge în cele din urmă la „locurile comune" ale oratoriei, adică domeniile în care trebuie să se situeze cele mai generale argumente. Acestea sînţ patru la număr— „posibilul şi imposibilul" şi „viitorul", extrem de specifice oratoriei politice, „trecutul", foarte specific discursului elogiativ, şi „mărimea" (inclusiv mărimea comparativă), deosebit de specifică declamaţiei. Fiecare domeniu conţine o varietate de argumente, de exemplu, „dacă un lucru e posibil, cel contrar lui este de asemenea posibil", „dacă un lucru este posibil, cel asemănător lui este de asemenea posibil", „dacă ceva mai greu este posibil, ceva mai uşor este de asemenea posibil". Aristotel trece apoi la „persuasiunile comune" — mult mai generale — sau formele sub care se prezintă toate argumentele retorice, exemplul (capitolul 20) şi entimema (capitolele 2l-24). Ultima include şi Tvcoun, sau sentimentul moral general, care este premisa majoră sau concluzia unui silogism cu restul lăsat neexprimat. în capitolul 23, găsim o nouă mulţime de *xonoi,* 28 la număr, complet diferite de cele patru menţionate în capitolele 18 şi 19. Relaţia dintre aceste două mulţimi este destul de încurcată, ceea ce se poate explica favorabil prin faptul că *Retorica* reprezintă notele mai multor prelegeri de

curs. Subiectele capitolului 23 sînt doar o parte dintre cele enumerate în *Topice* — există aici o discuţie despre „contrarii", despre „inflexiuni similare", despre „termeni relativi", despre *afortiori* etc. Există şi o listă cu erori, asemănătoare celei din *Respingerile sofistice.* In final, se află o explicaţie a felurilor de respingeri (cap. 25) şi o anexă destinată combaterii a două interpretări eronate (cap. 26).
Sfîrşitul celei de a doua Cărţi şi începutul celei de a treia constau într-o împărţire absolut nouă a conţinutului artei retoricii în: mijloacele persuasiunii (adică subiectele tratate pînă aici: argumentul, caracterul şi emoţia), stilul şi planul discursului. Aceasta pare a fi o parte ce se raportează la o altă lucrare, astfel că Diels susţine[16] că este foarte probabil ca cea de a treia Carte să fi fost o lucrare independentă despre stil şi planul discursului, pe care Aristotel a ataşat-o ulterior celor două ce tratează oratoria.
Despre stil se discută în capitolele 2-l2, iar despre plan în capitolele 13-l9. Elocuţiunea, adică potrivirea tăriei, timbrului şi a ritmului vocii, întîi este clasată expeditiv ca fiind una extratehnică, necesară doar pentru cucerirea părţii vulgare a audienţei. Cît priveşte stilul, Aristotel arată că retorii timpurii au imitat dicţiunea poeţilor, însă stilul în proză este esenţial-mente diferit de cel poetic. El remarcă faptul că este deosebit de absurd ca prozatorii să imite dicţiunea poeziei de vreme ce chiar poeţii au adoptat un stil mai apropiat de cel

al limbajului comun.[17]
Virtuţile fundamentale ale stilului sînt în primul rînd claritatea, iar în al doilea rînd adecvarea la subiect: stilul nu trebuie să fie nici mediocru, nici pompos. Aristotel ia în considerare pentru început relaţia acestuia cu alegerea cuvintelor. Claritatea este asigurată prin folosirea cuvîntului obişnuit şi potrivit pentru exprimarea gîndului, dar mai este nevoie de ceva; pentru a evita lipsa de sens, mai trebuie introdus un element de înfrumuseţare şi ceva neobişnuit, „căci oamenii se minunează de cele ce nu le sînt apropiate, iar a te minuna este plăcut"[18]. Dar, spre deosebire de poezie, proza nu prea permite aşa ceva, avînd în vedere că tema ei este inferioară; nici chiar în poezie nu trebuie puse cuvinte prea elevate în gura unui sclav sau a unui tînăr. Trebuie ridicat sau coborît tonul în funcţie de demnitatea subiectului, lucru care e bine să treacă neobservat. Discursul trebuie să pară natural, tot astfel cum totdeauna vocea unui mare actor pare că este cea a personajului interpretat. Aristotel remarcă arta aleasă a lui Euripide de a produce un efect poetic prin alegerea adecvată a celor mai obişnuite cuvinte. Cuvintele rare, cuvintele compuse, cuvintele inventate ale poeziei trebuie evitate; doar cele de uzanţă curentă — cuvintele şi metaforele obişnuite — trebuie folosite de orator.[19] Folosirea ornamentelor seci şi banale trebuie evitate cu orice preţ.[20]
De la discuţia privind alegerea cuvintelor izolate, Aristotel trece la discutarea combinării lor în propoziţii. Titlurile paragrafelor sînt aici „puritatea gramaticală" (cap. 5), „demnitatea" (cap. 6), „proprietatea" (cap. 7), „armonia ritmică" (8), „construirea perioadelor" (cap. 9), „vivacitatea" (cap. 10, 11)

şi stilurile potrivite celor trei împărţiri ale retoricii — politică, juridică, declamativă (cap. 12). Aceste capitole conţin multe observaţii profunde şi juste, care au devenit ulterior locuri comune în lucrările despre stil; ne mulţumim să evidenţiem cîteva aspecte poate mai puţin dezbătute. Aristotel insistă pe faptul că proza trebuie să fie ritmică, fără a fi metrică. Un ritm prea pronunţat poate părea artificial şi poate abate atenţia de la ideea oratorului; un discurs complet lipsit de ritm poate părea un şir nesfîrşit de cuvinte. Dactilii şi spondeii sînt prea maiestuoşi pentru proză: iambul este prea adesea prezent în limbajul zilnic; troheul este o măsură prea uşoară. Aristotel se declară, aşadar, în favoarea ritmului de peon, care nu stă la baza nici unui metru definit şi, prin urmare, este mai puţin evident decît celelalte ritmuri. El recomandă combinaţia: o silabă lungă şi trei scurte la început, şi trei scurte, una lungă la sfîrşit. Cît priveşte ritmul în general al propoziţiei în totalitate, el preferă stilul periodic compact celui liber al lui Herodot. El sesizează valoarea antitezei, a echilibrului şi a asonantei pentru divizarea propoziţiei într-o perioadă cu început, parte de mijloc şi sfîrşit. El recunoaşte superioritatea limbajului care „aduce lucrurile laolaltă în faţa ochilor noştri" şi care „reprezintă lucrurile în acţiune". Ce vitalitate are expresia „în floarea vîrstei" în comparaţie cu expresia „un om desăvîrşit" ![21]
Trecînd la problema planului discursului, Aristotel ironizează împărţirea curentă a discursurilor în părţi dintre care unele sînt specifice de fapt anumitor clase de discurs. Părţile esenţiale sînt în număr de două: expunerea situaţiei proprii şi demonstrarea ei. Dar el consimte să admită în întregime diviziunea isocratică a discursului în exordiu, expunerea situaţiei, dovadă şi peroraţie. Capitolele următoare tratează aceste patru părţi în raporturile lor cu cele trei tipuri de oratorie — politică, juridică şi declamatorie; exordiul în capitolele 14 şi 15, expunerea în capitolul 16, dovada în capitolul 17 (cu o anexă privind utilizarea interogaţiei) şi peroraţia în capitolul 19.
La prima vedere, *Retorica* pare un amestec ciudat între critica literară şi logica, etica, politica şi jurisprudenţa secundare, realizat de cineva care cunoştea prea

bine slăbiciunile inimii umane şi ştia prea bine cum trebuie păcălită. Pentru a înţelege cum se cuvine cartea, nu trebuie să pierdem din vedere scopul ei practic; ea nu este o lucrare teoretică despre aceste materii, ci un manual destinat oratorului. Aşa cum el însuşi declară, Aristotel nu a fost aici un deschizător de drumuri, ca în alte domenii. Dar lucrarea sa a căpătat o autoritate deosebită: doctrinele lui apar în mod repetat în lucrările similare ale scriitorilor greci, romani şi moderni. Multe dintre afirmaţiile sale se aplică doar societăţii greceşti, dar o şi mai pare parte a lor e general valabilă. Dacă retorica ni se pare mai puţin vie decît majoritatea lucrărilor lui Aristotel, este din cauză că astăzi oratorii înclină (poate îndreptăţit) să se *bazeze* pe talentul şi pe experienţa lor înnăscută, mai degrabă decît pe lecţii, iar auditoriul, deşi la fel de tributar retoricii ca totdeauna, se simte puţin ruşinat de acest fapt şi nu vrea să ştie cum e făcută scamatoria. Din aceste

motive, am tratat pe scurt *Retorica,* mulţumindu-ne cu a da o idee asupra conţinutului ei în general şi care poate va face lectura ei mai facilă.

Poetica[22]

Pe de altă parte, *Poetica* este una dintre cele mai vii opere ale lui Aristo-tel. Nici una dintre scrierile sale nu a atras atenţia unei atît de mari pleiade de interpreţi; înţelesul nici uneia nu a fost atît de aprig disputat. Şi chiar dacă nu s-ar fi păstrat nimic din opera aristotelică decît acest scurt fragment — ce tratează un subiect destul de îndepărtat de tema aristotelică centrală —*i* tot am fi recunoscut în autorul ei pe unul dintre cei mai mari gînditori analitici. Termenul de îiovnTiicfi are mai multe înţelesuri la Aristotel. In sensul lui cel mai general, el cuprinde artele utile şi pe cele frumoase, ca opuse artei vieţii şi ştiinţei. în *Poetica,* el are un înţeles mai restrîns, aparţinînd genului „imitaţiei"[23], coextensiv cu artele frumoase; dar termenul nu acoperă în întregime acest gen. Se face o distincţie[24] între artele care imită prin intermediul culorii şi al formei şi cele care imită prin voce, astfel că cele din urmă corespund aproximativ poeziei în sensul ei aristotelic, ca opusă artelor plastice; însă corespund doar aproximativ, deoarece ar trebui să extindem noţiunea de „voce" la cea de „sunet" pentru a include şi muzica instrumentală şi ar trebui să o generalizăm şi mai mult pentru a include şi dansul. Ce anume este comun atît muzicii şi dansului, cît şi noţiunii *noastre* de poezie şi ce anume îl determină pe Aristotel să le pună pe toate laolaltă într-un singur grup? El nu spune nimic precis în acest sens, dar ideea sa poate fi relevată dacă luăm în considerare principiile pe baza cărora el îl sub-divide. Ele sînt: mijloacele, scopurile şi maniera de imitare.[25] (1) *Mijloacele* specifice grupului amintit sînt ritmul, limbajul şi armonia[26], ele avînd în comun succesiunea temporală, ca opusă extensiei spaţiale — prin care pictura şi sculptura produc efectele caracteristice lor. Desigur, fenomenele spaţiale vizibile au importanţa lor în spectacol, dar, în concepţia lui Aristotel, rolul lor este unul secundar[27]; putem presupune că el ar fi putut crede că nu ar fi mare pierdere dacă actorii şi-ar interpreta rolurile în spatele unui ecran.[28]

Armonia nu există niciodată fără ritm, astfel că cele şapte combinaţii posibile ale celor trei mijloace sînt reduse la cinci. Deci „poezia" comportă următoarea diviziune:

Ritm .....Dansul
Li$_m$baj.....Imitaţia în proză (mima,
dialogurile socratice).
Ritm+limbaj.....Elegiile, poemele narative
Ritm+armonie.....Muzica instrumentală
Ritm+limbaj+armonie.....Lirica, tragedia, comedia.[29]

Se arată că poezia se distinge de proză nu prin metru, ci prin faptul că este o „imitaţie"; schiţele imaginare de caractere sau de moravuri, aşa cum sînt mimele, sînt poezie, deşi nu au metru, iar Empedocle nu este poet, deşi scrie în metru. Ce este aşadar imitaţia? Aristotel nu precizează nicăieri acest lucru. El preia de la Platon cuvîntul de „mimă" ca pe un termen curent în critica literară. în concepţia lui Platon, arta este imitarea lucrurilor sensibile prin intermediul unei copii aflate pe o treaptă inferioară a realităţii[30], ceea ce îl face să condamne arta pe două temeiuri. Totdeauna artistul pretinde că este altcineva. Dacă descrie o bătălie, el pretinde în mod mincinos că ştie cum se duce o bătălie. Dacă grăieşte prin gura lui Ahile, pretinde că este Ahile. „Viaţa în Republica lui Platon", aşa cum foarte just s-a observat[31], „era împărţită în sectoare, asemănătoare unei table de şah; iar dreptatea, virtute caracteristică comunităţii sale, însemna să te mişti totdeauna doar în cîmpul tău şi să nu treci niciodată dincolo de el, în cel al vecinului. Dar poetul este un intrus." Iar, în al doilea rînd, artistul nu imită niciodată direct realitatea; el imită lucrurile sensibile, care nu sînt decît umbrele şterse ale realităţii. Aristotel nu contrazice în mod explicit această concepţie, ci oferă nişte probe pentru corectarea ei.[32] Arta imită „caracterele, emoţiile şi acţiunile"[33] — nu lumea sensibilă, ci lumea aflată în mintea omului. Dintre toate artele, cea mai puţin imitativă şi căreia i s-a imputat cel mai puţin faptul că încearcă doar să reproducă un lucru deja existent este muzica; dar, pentru Aristotel, ea este *cea* mai imitativă.[34] Asta poate însemna un singur lucru: că ea este arta cea mai expresivă, cea care reuşeşte cel mai bine să înfăţişeze emoţia, sau (într-un sens mult mai strict, deoarece emoţiile nu există decît în suflet), cea care reuşeşte cel mai bine să producă în alţii emoţiile cele mai apropiate de cele imaginate sau simţite de artist. Aceeaşi concluzie se poate trage dacă se ia în considerare diferenţa dintre mijloacele adoptate de fiecare artă în parte. Toate artele poetice „imită" acţiunea, însă drama în mod evident o *reproduce* într-o manieră mai completă, astfel că, dacă celelalte tind să o reproducă, ele nu fac decît să se irosească inutil, folosindu-se de atare mijloace inferioare. în plus, prin celebra formulă „poezia este ceva mai filozofic şi mai elevat decît istoria, deoarece afirmaţiile ei se referă mai degrabă la universal, decît la particular"[35]se ajunge la aceeaşi concluzie. Poezia nu pretinde să reproducă un lucru individual, ci să dea o nouă întruchipare unui adevăr universal. Există un anumit pericol în conceperea poeziei ca universal, deoarece se poate ajunge uşor la concluzia că poezia ar prezenta tipurile generale de caracter, golite de orice trăsătură individuală, care fac ca atît personajele reale, cît şi cele imaginare să fie interesante şi plăcute. Teoria lui Aristotel a fost adeseori înţeleasă aşa, dar a o interpreta astfel înseamnă a concepe universalul pur şi simplu ca pe ceva ce „poate fi predicat despre mai multe lucruri deodată"[36] şi a uita că, pentru Aristotel, universalul este necesarul.[37] Istoria descrie evenimente în care deducerea necesară a efectelor din cauze este învăluită

de o multitudine de intervenţii accidentale; poezia, şi în particular tragedia, descrie dependenţa inevitabilă a destinului de caracter. Vom vedea că, în ansamblu, Aristotel rămîne fidel acestui principiu cînd discută tragedia, însă, pe de altă parte, el nu se eliberează complet de influenţa cuvîntului „imitaţie". Dacă s-ar fi debarasat de acest termen, el ar fi ales probabil altul. Vom urmări mai departe influenţa nefastă asupra sa a termenului amintit.

Trebuie să revenim acum la împărţirea poeziei în speciile sale. (2) Al doilea principiu al diviziunii este următorul: imitatorul imită oamenii în acţiune, pe cei aflaţi fie peste, fie sub, fie la nivelul naturii umane obişnuite.[38] Acesta este un principiu independent, care conduce la divizarea în trei a fiecărui tip recunoscut

mai sus. Importanţa sa pentru Aristotel rezidă în faptul că îi permite să deosebească tragedia — schiţarea personajelor pozitive — de comedie — schiţarea personajelor negative.[39] El va clarifica mai tîrziu această distincţie. Comedia îi descrie pe cei inferiori mediei, „nu referitor la unul sau la toate tipurile de viciu, ci doar referitor la un singur tip particular, la ridicol, care este o specie a hidosului; ridicolul poate fi definit ca o greşeală sau o deformare ce nu produce durere sau injurii altora."[40] Iar tragedia descrie caracterele cu adevărat superioare, dar nu chiar atît de îndepărtate de noi, încît să ne pierdem simpatia pentru ele.[41] în plus, în cadrul fiecărui tip de poezie există autori care descriu caracterele cele mai elevate, iar alţii care le descriu pe cele inferioare.[42] Această clasificare a personajelor descrise în poezie ca bune sau rele arată cît de mult era influenţat Aristotel în critica estetică de tendinţa moralizatoare, totdeauna prima în ordinea apariţiei şi care este deosebit de puternică la Platon. Aristotel admite existenţa personajelor negative în drame, însă doar atunci cînd sînt cerute de intrigă[43], şi doar în roluri secundare. El nu poate concepe posibilitatea existenţei unui erou care, precum Macbeth, Richard al III-lea sau Satan, ne captează atenţia doar prin „intensitate". Gîndirea sa era condiţionată desigur de tradiţiile dramei greceşti; dar un personaj precum Clitemnestra ar fi putut, dacă ar fi luat-o în considerare în mod adecvat, să-l determine să înlocuiască termenul de „bunătate" cu cel de „grandoare" sau „intensitate".

•

(3) In al treilea rînd, imitaţiile — dar evident, aceasta nu se aplică decît celor care folosesc limbajul, adică poeziei în sensul dat de *noi* — se împart în imitaţii narative şi dramatice[44], ceea ce ne dă distincţia dintre epopee şi dramă adăugată celei care dă primul principiu al diviziunii şi care este mai importantă decît ea; în dramă, acţiunea este imitată de acţiune.

Aristotel descrie apoi[45] originea poeziei şi a dramei în particular. Poezia îşi are originea în două instincte primitive — cel al imitării şi cel al delectării produse de imitarea realităţii. Ne plac aceste imitări, chiar dacă lucrurile imitate sînt dureroase în sine — remarcă ce ne demonstrează cît de departe era Aristotel de o concepţie pur reproductivă asupra artei. Aristotel

explică acest ultim instinct într-o manieră prea intelectualistă, drept o formă a instinctului de căutare a cunoaşterii, care este începutul oricărui progres mental; se spune că plăcerea constă în recunoaşterea lucrului menit a fi reprezentat prin opera de artă. Dar el semnalează întîmplător o altă plăcere, la fel de importantă, pe care o resimţim în faţa operei de artă — plăcerea sensibilă pentru lucruri cum ar fi culoarea, armonia şi ritmul.

Născută din aceste rădăcini, poezia se împarte în mai multe tipuri, conform trăsăturilor poeţilor: „Cei mai buni dintre ei vor înfăţişa acţiunile nobile, iar cei mai slabi, acţiunile josnice"[46]. Astfel, vor apărea pe de o parte invectivele, pe de altă parte, imnurile, panegiricele şi poemele epice. în final, ultimele două curente vor culmina în comedie, respectiv în tragedie, „deoarece aceste moduri noi ale artei sînt mai măreţe şi mai preţioase decît cele anterioare"[47]. Mai precis, tragedia şi comedia se nasc prin introducerea unei părţi vorbite improvizate, legate de ditirambi şi de cîntecele falice. Totodată, este pusă în evidenţă legătura primară între tragedie şi dans.

Poezia epică şi tragedia se apropie una de alta prin faptul că sînt imitaţiile unor „subiecte serioase, în vers cu metru lung"[48]; ele diferă prin aceea că (1) epopeea nu are decît o formă narativă şi (2) că ea nu are limite fixe de timp, în vreme ce tragedia „se mărgineşte pe cît posibil la aproximativ un singur ciclu solar sau cam aşa ceva"[49]. Aristotel ţine seama aici de diferenţa de lungime existentă în tradiţia grecilor (dar şi în cele ulterioare) dintre dramă şi epopee, derivînd-o din

mărimea duratei acţiunii înfăţişate. Acest pasaj, unde Aristotel postulează „unitatea temporală", nu instituie un canon în sine, ci mai degrabă un fapt istoric legat de obiceiul practicat în drama grecească — deşi, fără îndoială, el concepuse „unitatea de timp" ca potrivită „unităţii" de acţiune, unica asupra căreia insistă.[50] Referinţa la „unitatea de loc" este la fel de slabă; el se limitează să afirme că tragedia nu poate reprezenta acţiunile ce se petrec *simultan* în locuri diferite. în al treilea rînd, (3) epopeea şi drama diferă şi în privinţa constituenţilor lor. în plus faţă de ritm şi limbaj, existente deopotrivă şi în epopee, drama mai foloseşte şi mijloacele armoniei.
Aristotel defineşte apoi tragedia. Ea este „imitarea unei acţiuni elevate[51] şi totodată complete în sine, avînd o anumită întindere, printr-un limbaj cu adaosuri plăcute, fiecare folosite separat în părţile operei; într-o formă dramatică, nu într-una narativă; cu incidente care nasc mila şi teama, prin care să realizeze purificarea de asemenea emoţii."[52] Cu unele idei din această definiţie sîntem deja familiarizaţi — cu genul (imitaţia) şi cu diferenţele legate de scopul, mijloacele şi maniera de imitare; expresia „limbajul cu adaosuri plăcute" este explicată astfel: „limbaj + ritm + armonie". „Fiecare înfăţişată separat în părţile operei" se referă la faptul că tragedia, spre deosebire de ditirambi, foloseşte armonia doar în părţile ei corale.[53] Aceste diferenţe sînt suficiente pentru a distinge tragedia de toate celelalte forme, atît în cadrul literaturii greceşti, cît şi în orice literatură, însă Aristotel mai

adaugă şi alte caracteristici. (1) Acţiunea reprezentată trebuie să fie completă, adică trebuie să aibă început, parte de mijloc şi sfîrşit. Ea nu trebuie să aparţină acelui tip de compoziţie despre care nu înţelegem de ce începe astfel şi se termină astfel.[54] Trebuie să aibă un început oarecum inteligibil de la sine, care să nu provoace implicit întrebarea „cum de s-a întîmplat asta?"; trebuie să aibă un sfîrşit satisfăcător, care să nu provoace întrebarea „şi după aceea?"; şi o parte de mijloc care este cerută de început şi care cere sfîrşitul. Şi, în plus, ea trebuie sa aibă o anumită întindere.[55] Aristotel este totdeauna sigur că orice lucru, fie că este o ambarcaţiune, un oraş sau o operă de artă, are o limită dimensională proprie. în particular, frumuseţea depinde de dimensiune; dacă obiectul este prea mic, „percepţia noastră devine indiscernabilă pe măsură ce se apropie de instantaneitate"; dacă este prea mare, „unitatea şi întregul său scapă spectatorului". Tot aşa după cum un ansamblu vizibil frumos trebuie să poată fi cuprins dintr-o singură privire, şi o piesă tragică trebuie să fie de o lungime ce poate fi reţinută în memorie. Creşterea interesului provocat de diferitele părţi ale operei fiind cumulativă, acţiunea trebuie să aibă o anumită lungime, tocmai pentru a provoca interesul nostru în întregime; dar nu trebuie să depăşească o anumită lungime, pentru că altfel interesul se risipeşte prin epuizare. Această diferenţă distinge tragedia de scurtele improvizaţii din care s-a născut de-a lungul istoriei, dar ea separă şi tragedia bună de cea slabă. Cele două diferenţe sînt amîndouă interesante, deoarece aici Aristotel se referă explicit la condiţiile formale ale frumuseţii, spre care se presupune că tinde dramaturgul, ca orice alt artist. Dintre cele trei condiţii ale frumuseţii menţionate în altă parte[56], „simetria" este omisă pentru că probabil este prea specifică artei plastice. Condiţia referitoare la început, parte de mijloc şi sfîrşit este identificată cu „ordinea".[57] Iar în regula mărimii recunoaştem condiţia a treia, „limitarea". (3) Pentru a fi completă, definiţia trebuie să menţioneze cauza finală a tragediei, Aristotel numind aici purificarea drept scopul ei. S-a scris enorm pe această temă. Principala dispută este între concepţiile care consideră K&9apoi<;-ul drept o metaforă extrasă din ceremonialul purificării, scopul tragediei fiind unul moral, şi cele care consideră că Kcc6apovq-ul este o metaforă luată din

curăţirea de umorile corporale dăunătoare[58], scopul tragediei fiind non-moral. Primul punct de vedere a fost adoptat de multe nume celebre, printre care şi Lessing, iar cel de-al doilea a fost susţinut începînd cu Renaşterea şi a fost fundamentat aproape complet prin argumentele lui Bernays.[59]
Putem distinge între un scop imediat şi unul ulterior al tragediei. Scopul ei imediat este de a provoca mila şi teama, mila pentru suferinţele trecute şi prezente ale eroului, teama pentru cele care-l ameninţă. Pe baza unor pasaje din *Retorica*[60] s-a presupus că, în timp ce mila spectatorului este pentru erou, teama sa este pentru sine însuşi, şi anume pentru faptul că un destin asemănător îl va lovi şi pe el.[61] Dar nici un spectator obişnuit nu se teme că

1

va avea, de exemplu, soarta lui Oedip. Pentru a confirma această ipoteză, teama ar trebui generalizată într-o temere vagă, resimţită pentru un destin necunoscut ce stă în faţa fiecăruia dintre noi; dar nu există la Aristotel indicii ale unei astfel de idei. De fapt, el spune clar că teama este resimţită pentru erou.[62] Este adevărat că pentru ca noi să putem avea acest sentiment, eroul trebuie să fie „precum noi", dar aceasta se datorează faptului că, fără un anumit grad de asemănare, nu am putea simţi o teamă „simpatetică" pentru *el.*
Este un fapt bine cunoscut că tragedia naşte milă şi teamă, şi acesta este unul dintre capetele de acuzaţie ale lui Platon contra ei; el spune că, stimu-lînd emoţia, tragedia ne face mai emotivi şi mai slabi. Aristotel îi răspunde în mod implicit, spunînd că efectul ultim al tragediei nu este acela de a ne face mai emotivi, ci acela de a ne debarasa de emoţie. Că acesta este înţelesul lui mScxpmc; ne-o dovedesc două pasaje din *Politica*[63]*,* în care Aristotel descrie anumite feluri de muzică — numite „orgiastice" sau „entuziastice", în opoziţie cu altele care sînt „etice" sau altele „practice" (deci care imită caracterul unei acţiuni) — ca năzuind nu către educare, nici către relaxare, ci către KocGocpan;. „Sentimentul care ia forme violente în unele suflete există mai mult sau mai puţin în oricine — de pildă, mila şi teama, la care se adaugă entuziasmul. Căci şi emoţia îşi are victimele ei printre oameni; dar, ca rezultat al cîntecelor divine, îi vedem pe aceştia — după ce au simţit influenţa melodiilor care incită sufletul pînă la furia divină — cum se restabilesc ca şi cum ar fi găsit un *remediu* şi o *purificare.* Acelaşi tratament ar trebui aplicat celor care au o înclinaţie către milă sau către teamă sau, în general, către emoţie, şi tuturor celorlalţi, în măsura în care fiecare este susceptibil de astfel de emoţii; toţi trebuie într-un anumit fel purificaţi, iar sufletele lor, iluminate şi *încîntate.* Doar în acest sens, melodiile purificatoare îi conferă omului o plăcere inocentă." Pentru o mai completă explicaţie a mOapcnţ-ului, acest pasaj face mai departe o referinţă la *Poetica;* ea trimite fără îndoială la Cartea a doua, care nu s-a păstrat.
Trei lucruri trebuie remarcate aici — (1) faptul că melodiile catartice sînt diferite de cele etice, care vizează „instruirea", adică desăvîrşirea caracterului. Lucrul acesta este suficient pentru a respinge opinia celor care consideră explicaţia aristotelică a tragediei drept una moralizatoare, invocînd purificarea de patimi. Scopul căruia i se subsumează tragedia este plăcerea, în general, artele frumoase tind şi ele către realizarea plăcerii, spre deosebire de artele utilitare care produc cele necesare vieţii şi spre deosebire de ştiinţe, care tind către cunoaştere.[64] Dar plăcerea născută din Kd0apoiţ este una particulară,

diferită de cea născută din simpla relaxare sau din amuzament.[65] Poetul tragic trebuie să aspire numai şi numai la producerea plăcerii rezultate din satisfacţia milei şi fricii. Nu este sigur dacă Aristotel a recunoscut plăcerea estetică drept specie inclusă în plăcere în general, con-ţinînd şi plăcerea produsă de diferite arte. (2) Limbajul este unul medical,

ceea ce este cu atît mai evident cu cît el este examinat mai îndeaproape în corelaţie cu operele sale biologice şi cu scrierile lui Hipocrat.[56] (3) Folosirea de către Aristotel a lui kccGapon; în altă parte arată că, în concepţia aristotelică, „purificarea unqr astfel de emoţii" înseamnă probabil „înlăturarea lor", nu (aşa cum s-a presupus adeseori) „eliminarea elementelor inferioare din ele", dar nici eliminarea lor completă. Aristotel crede că nu este bine ca un om să fie eliberat corriplet de toate tendinţele către milă şi teamă; „există lucruri de care trebuie să ne fie frică"[67] şi lucruri de care trebuie să ne fie milă. K&9ocpcnq înseamnă doar „înlăturarea lor în măsura în care sînt în exces". Nu există nimic în accepţiunea medicală a termenului de Koteapoiq care să contrazică aceasta interpretare, iar bunul simţ este, de asemenea, în favoarea ei.

Procesul menţionat aici se aseamănă foarte mult cu „abreacţia" sau eliberarea de emoţiile puternice, căreia psihanaliza îi acordă o importanţă majoră. Există, aşadar, această diferenţă, pe care psihanaliştii încearcă să o evidenţieze în cazurile anormale, descrisă de Aristotel drept efect al tragediei asupra spectatorului normal. Oare majoritatea oamenilor prezintă o tendinţă excesivă către milă şi teamă? Văzînd suferinţele eroului tragic, se eliberează ei de ele? Este absolut sigur că noi avem anumite cîştiguri prin vizionarea sau citirea unei tragedii şi că ea conduce la acest efect prin milă şi teamă. Dar nu există oare şi un alt motiv? Oare nu e mai corect să spunem că oamenii cărora le lipsesc mila şi teama, doar pentru că viaţa lor nu le-a prea oferit ocazia unor astfel de sentimente, sînt zvîrliţi dintr-o dată în afara lor înseşi şi constrînşi să realizeze culmile şi adîncimile experienţei umane? Oare această lărgire a experienţei umane şi învăţătura pe care o căpătăm de „autocunoaştere şi autorespect"[68] nu sînt adevărata raţiune a valorii atribuite tragediei ? Explicaţia aristotelică a tragediei este probabil valabilă pentru acele persoane care doresc tot timpul să se afle sub imperiul părţii întunecate a naturii umane. Nu omul obişnuit este vizat, deoarece lui îi plac deznodămintele fericite, de care Aristotel nu prea pomeneşte aici.[69]

De la definiţia tragediei, Aristotel trece apoi la enumerarea elementelor sale. în ordinea importanţei, există următoarele: (A) elementele implicate în obiectul reprezentat: intriga, caracterul, gîndirea; (B) elementele implicate în mijloacele de reprezentare: dicţiunea (inclusiv cele două mijloace descrise formal drept limbaj şi ritm), melodia; (C) elementele implicate în maniera reprezentării: spectacolul (cu o menţionare specială a machiajului actorilor). Aristotel se străduieşte să demonstreze că intriga este mai importantă decît caracterul şi gîndirea, ceea ce a provocat critica celor care susţineau că într-o piesă (sau într-un roman) elementul principal este caracterul. S-a spus că intriga, dacă este separată de caracter şi de gîndire, se reduce la o mulţime de mişcări ale unor persoane fără o calitate morală sau intelectuală deosebită; o astfel de intrigă — realizată cu mânechini în loc de personaje — nu are nici o valoare artistică. Această critică este evident

absurdă. Cum pot personajele de pe scenă să-şi ducă la bun sfîrşit rolul fără a implica un anumit scop şi o anumită cantitate de inteligenţă în ceea ce fac? Şi cum se pot manifesta caracterele în lipsa *unei* intrigi? Nu trebuie să mergem cu abstracţia chiar atît de departe. Sensul aristotelic poate fi descoperit dacă

remarcăm că (1) opoziţia dintre intrigă şi caracter poate fi luată ca exemplu pentru cea dintre actualitate şi potenţialitate. Personajul, ca opus intrigii, este tocmai personajul-ca-fiind-inactiv şi, pentru a fi în acord cu principiile sale metafizice[70], Aristotel este constrîns să dea întîietate intrigii, care este personajul-în-acţiune.[71] Şi este fără îndoială adevărat că majoritatea celor pasionaţi de teatru pun mai mare preţ pe o intrigă interesantă, chiar şi atunci cînd personajele sînt comune, decît pe caractere ingenios sau profund schiţate, care nu fac nimic deosebit. (2) în marea majoritate a cazurilor, Aristotel foloseşte în *Poetica* termenii de „personaj" şi „gîndire" pentru *revelarea* personajului şi a gîndirii în *limbaj.*[12] Acum s-ar admite că expresia dramatică cea mai semnificativă a calităţii morale şi intelectuale este *acţiunea.* Deci „intriga" asimilează cea mai importantă parte a caracterului şi a gîndirii, devenind fără îndoială partea cea mai importantă a piesei. „Caracterul" şi „gîndirea" devin simple expuneri suplimentare în discurs a ceea ce este cel mai bine expus în acţiune; se spune în mod explicit că „gîndirea" este mai degrabă un subiect al retoricii, decît al teoriei poetice.[73]

Cît priveşte celelalte elemente, putem remarca faptul că Aristotel descrie melodia ca pe cea mai mare dintre „deliciile" tragediei, însă doar ca pe un accesoriu, deşi unul foarte plăcut, iar spectacolul ca pe elementul cel mai extratehnic[74] dintre toate; de altminteri, el recunoaşte că efectul tragic nu implică faptul ca piesa să fie jucată. Cît priveşte intriga, Aristotel arată că[75] unitatea ei nu constă în aceea că are doar un personaj ca subiect. Multe incidente în viaţă sînt irelevante unul raportat la altul. „Povestea [...] trebuie să reprezinte o acţiune, una întreagă, cu incidente astfel închegate încît, dacă mutăm sau eliminăm unul dintre ele, totalitatea lor să se dezmembreze şi să se disperseze."[76] Aceasta este singura unitate asupra căreia insistă Aristotel şi poate că este descrierea ei cea mai bună. Deci „rolul poetului este să descrie nu faptele care s-au întîmplat, ci pe acelea care s-ar fi putut întîm-pla. "[77] Poate în acest sens afirmă Aristotel că poetica spune lucruri mult mai universale decît istoria.[78] Tragedia aderă la nume istorice doar pentru că ceea ce s-a întîmplat odată *poate* evident să se repete şi din această raţiune capătă convingere; de fapt, ea se îndepărtează uneori cu succes de această tradiţie.

Pînă aici, Aristotel a explicat sensul afirmaţiei că tragedia este imitarea unei acţiuni complete. Dar ea este totodată imitarea incidentelor ce provoacă mila şi teama. Astfel de incidente au efectul cel mai pronunţat „cînd se produc pe neaşteptate şi simultan unul faţă de celălalt"[79]. Incidentele de acest tip pot fi caracterizate pe scurt astfel: „răsturnarea

sorţii" şi „descoperirea", cele două caracteristici ale unei intrigi complexe, în comparaţie cu una simplă.[80] Orice tragedie reală implică, într-adevăr, o schimbare de la bucurie la tristeţe sau de la tristeţe la bucurie; prin „răsturnarea sorţii", Aristotel înţelege schimbarea petrecută într-un singur act sau o singură scenă, ca de pildă cea produsă în *Oedip Rege,* cînd mesagerul îi dezvăluie lui Oedip cine îi sînt părinţii. Cel de-al treilea element specific în intrigă, căruia Aristotel îi acordă atenţie, este „suferinţa", adică crimele, torturile şi cele asemenea lor, produse pe scenă.[81]

El presupune[82] că o bună tragedie va trebui să fie complexă, în sensul definit mai sus. Trei tipuri de intrigă trebuie evitate. „Nu trebuie ca un om bun să treacă de la bunăstare la mizerie, sau un om rău, de la mizerie la bunăstare. Prima situaţie nu inspiră nici mila, nici teama, ci doar dezgustul. A doua este cea mai puţin tragică cu putinţă [...] ea nu stîrneşte în noi nici sentimentul uman, nici pe cel de milă, nici pe cel de teamă. Pe de altă parte, nu trebuie arătat cum un om extrem de rău cade din bunăstare în starea de mizerie. O astfel de poveste poate genera

sentimente umane în noi, dar nu ne va conduce nici la milă, nici la teamă; mila este produsă de nenorocirea nemeritată, iar teama este produsă de soarta unuia care ni se aseamănă nouă."[83] Atunci, adevăratul erou tragic este „tipul intermediar de personaj, un om care nu este din cale-afară de virtuos şi de drept, a cărui soartă nenorocită se datorează nu atît viciului şi depravării sale, ci mai mult unor erori de judecată[84] — şi, de asemenea, un om aflat într-o stare de mare fericire, de reputaţie aleasă şi prosperitate."[85] Fără îndoială, preferinţa lui Aristotel pentru astfel de scheme se bazează în parte pe *Oedip Rege,* care este drama sa preferată, aşa cum *Antigona* era pentru Hegel. Cu siguranţă, o astfel de schemă este una eminamente tragică. Să luăm ca exemplu *Othello* (dar există şi altele, poate la fel de bune). Este greu să o includem pe Cordelia sau pe Antigona[86] în schemă; ele aparţin mai degrabă primului tip de personaj pe care Aristotel l-a respins, nu pe considerentul că ar fi rău, ci pentru că nu e cel mai bun. Şi Macbeth şi Richard al IlI-lea par să arate că cel de-al treilea tip respins de Aristotel poate fi la fel de tragic ca oricare altul, în timp ce Coriolan şi Antoniu, Hamlet şi Lear înfăţişează decadenţa personajelor nobile prin erori ale voinţei, mai degrabă decît prin greşeli de judecată.
Aristotel precizează[87] mai departe situaţiile cele mai potrivite pentru a inspira mila sau teama. Persoana care plănuieşte sau împlineşte acţiunea tragică trebuie să fie un prieten sau o rudă a celui căruia i se întîmplă acest lucru, nu un duşman al lui sau cineva indiferent pentru el. In intriga ideală, el va plănui fapta în totală ignoranţă a relaţiei cu el şi va descoperi relaţia chiar la timp.
Sînt enumerate[88] şase forme ale descoperirii; între ele, se acordă întîie-tate celei care rezultă nu din vreun „artificiu al semnelor şi al podoabelor[89]", ci a cărei surpriză „se produce datorită unui incident plauzibil"[90], ca în

Oedip Rege şi în *Ifigenia în Taurida.* Arătînd importanţa faptului ca poetul să se pună în locul personajelor sale, Aristotel realizează o interesantă împărţire a poeţilor în două clase. „Poezia cere un om foarte dăruit ei sau pe cineva cuprins de un delir interior; primul poate să-şi asume uşor temperamentul cerut prin modelare, iar al doilea poate într-adevăr să iasă din sine[91] prin emoţie."[92] Avem aici ceva care se aseamănă oarecum cu tipul clasic şi cel romantic sau cu apolinicul şi dionisiacul din limbajul lui Nietzsche şi este cu atît mai regretabil că Aristotel nu a dezvoltat această idee. Altă clasificare interesantă a tragediilor este cea după elementul dominant în ele: cele ale răsturnării sorţii şi ale descoperirii, cele ale suferinţei, cele ale caracterelor şi cele ale spectacolului. Pe cît este posibil, trebuie combinate toate aceste elemente.[93] Este foarte bine ilustrată inutilitatea încercării de a îngloba totalitatea unei acţiuni epice în cadrul unei singure tragedii.[94]
Cît priveşte „caracterul", sînt enunţate patru reguli.[95] Caracterele trebuie să fie bune (deşi, aşa cum am văzut, nu excesiv de bune); trebuie să fie potrivite, de exemplu, sexului personajelor; trebuie să fie asemănătoare originalului legendar; trebuie să fie coerente, chiar şi în incoerenţa lor. înainte de orice, în caracter, ca şi în intrigă, trebuie căutat necesarul sau probabilul; discursul şi acţiunea trebuie să decurgă din caracter. Pentru a indica cea mai potrivită cale a exprimării „gîndului" personajelor din dramă, Aristotel ne trimite la *Retorica.*[96]
Cele spuse cu privire la „dicţiune" sînt, pe de o parte, o interesantă analiză a „părţilor discursului"[97] iar, pe de altă parte, mai multe sugestii[98] asupra felului în care poezia trebuie să combine claritatea cu nobleţea, printr-o întrepătrundere judicioasă a limbajului obişnuit cu forme neobişnuite şi, înainte de toate, cu metafora. „Acesta este singurul lucru care nu poate fi învăţat de la alţii; şi este, totodată, un semn al geniului, de vreme ce o metaforă reuşită implică o percepţie intuitivă asupra asemănării în cele diferite."[99]

O adevărată intuiţie pentru trăsăturile diferitelor forme literare apare în capitolele în care Aristotel compară poezia epică cu tragedia. Ele se aseamănă prin necesitatea unităţii acţiunii, ceea ce le distinge pe amîndouă de istorie[100]; se aseamănă şi prin aceea că au aceleaşi specii — simple şi complexe, expuneri de caractere şi de suferinţe etc. — şi aceleaşi elemente, cu excepţia faptului că poezia epică nu dispune de cîntec şi de spectacol. Ele diferă (1) prin lungimea lor. Chiar dacă acelaşi principiu general se aplică în cele două cazuri, anume că opera trebuie să poată fi cuprinsă dintr-o singură privire, epopeea poate să fie totuşi mai lungă, de vreme ce forma narativă îi permite să descrie un număr mai mare de evenimente simultane. Acesta îi conferă „grandoarea şi totodată varietatea de interese trezite de ea, lăsînd loc episoadelor de diferite feluri"[101], deci toate cele care, prin abundenţa lor, tind să epuizeze drama. Ele mai diferă (2) şi prin metrul lor. însăşi natura a deprins poezia epică să utilizeze „metrul cel mai grav şi cel mai scăzut — care, în comparaţie cu toate celelalte, face utilizarea cuvintelor

ciudate şi a metaforelor mai acceptabilă"[102]. (3) Epopeea „este mai deschisă către imposibil, factorul esenţial al miraculosului, deoarece aici cei care acţionează nu sînt deloc vădiţi. Urmărirea lui Hector pe scenă pare ridicolă [...] dar în poem, absurditatea ei nu se observă."[103] Deci, chiar şi în epopee, imposibilităţile se justifică doar dacă servesc scopului poeziei înseşi, redînd mult mai surprinzător efectul.

Care dintre cele două este arta supremă?[104] Opinia curentă consideră tragedia inferioară poeziei din pricina vulgarităţii ei excesive, care a devenit o modă. Aristotel consideră că această obiecţie este irelevantă şi dă întîie-tate tragediei din următoarele motive: (1) Este o formă mai bogată decît epopeea, graţie muzicii şi spectacolului care se alătură efectului. (2) Are o vivacitate mai mare, chiar şi cînd este citită. (3) îşi atinge efectul printr-o concentrare mult mai mare. (4) Posedă o unitate mai puternică a acţiunii. Şi (5) produce mai complet efectul specific poeziei — plăcerea care se naşte din milă şi din teamă.

Tragedia şi poemul epic sînt singurele forme ale poeziei tratate mai pe larg în *Poetica.* Există un capitol despre istoria comediei[105] şi se pare că a doua carte, care nu s-a păstrat, trata problema naturii sale. Celălalt subiect principal al acelei cărţi era o explicaţie detaliată asupra KaGapoiq-ului, care ar fi fost atît de importantă pentru noi; probabil că acolo comedia era descrisă ca avînd un efect purificator asupra tendinţei de a rîde, la fel cum tragedia purifică de milă şi teamă. Din poezia lirică, sînt menţionate accidental doar ditirambul şi nomul; fără îndoială, Aristotel considera că ea aparţine teoriei muzicii, mai degrabă decît poeticii. Deci *Poetica* nu este nici pe departe o teorie a poeziei în general, cu atît mai puţin a artelor frumoase; nu putem extrage din ea o teorie completă sau măcar total consistentă, deşi ea conţine poate mai multe idei semnificative despre artă decît orice altă carte. Ea reprezintă începutul delimitării de două greşeli care au dăunat în repetate rînduri teoriilor estetice — tendinţa de a confunda judecăţile estetice cu cele morale şi cea de a concepe arta ca pe o reproducere sau o fotografie a realităţii. Prin afirmaţiile sale, Aristotel recunoaşte implicit că frumosul este un bun independent atît de interesul material, cît şi de cel moral; dar el nu a reuşit să meargă pînă la capăt şi să dea o explicaţie clară a naturii sale.

Note | BIBLIOTECĂ)-D:ŢEAN;

ttebuiMava9uvtl6rJşi orfanilor care plîng. CLUJ

1 Ca, de exemplu, aducerea întV

2 *Rhet.l.l.* I[1]

3 1354al,1356a30. *..-«.,

4 Concepţia aristotelică despre retorică i se datorează în mare parte lui Platon care, în *Phaidros,*

o defineşte ca fiind o ştiinţă filozofică bazată pe dialectică şi psihologie şi, de asemenea, ea se datorează exerciţiilor de retorică din Academie, făcute în spiritul acestora.
5 1355b26.

6 f)9o(;; traducerile mai recente preferă să redea acest termen prin „caracter moral" *(n.* (.).
7 Cf. p. 45.
8 1354al5.
9 1356b22.
10 1.2. Toreoţ este definit drept cel sub al cărui gen „se află multe entimeme" (1403al9). TOTtoi mai sînt numiţi crcoixeîa, „elementele constituente ale argumentului" *{ib.).* Cicero şi Quintilian le compară cu terenurile de vînătoare, cu scobiturile şi adînciturile din pămînt unde trebuie căutate metalele şi cu magaziile de unde le putem scoate (Cic. *Top.* 2.7; *de Or.* II. 34.147, 41.174; *de Fin.* IV.4. 10; Quint. V. 10. 20-22).
11 Sau „expozitivă", „descriptivă", „epideictică"; ETUSEIKTIKOV *(n. t.).*
12 1.3.
13 1359bl2-l6.
14 1355a29-36.
15 Dar el aplică accidental xoTtoţ-ul de „mărime comparabilă" oportunităţii şi justiţiei în 1.14; cf. cul393a8-l6.
16 *Abhandl. d. K. preuss. Akad. d. Wiss.* 1886.
17 III. 1.
18 1404bll.
19 III.2.
20 III.3.
21 141 lb24-29. Metaforă preluată de Simonides de la pitagoreici, care considerau că pătratul este o figură desăvîrşită; literal, „un om pătrat", dvSpoţ Texpâycovcoţ *(n. t.).*
22 Descrierea de mai jos a *Poeticii* a fost inspirată în mare parte de articolul lui R. P. Hardie din revista *Mind,* IV (serie nouă), 350-364.
23 1447al3-l6.
24 *Ib.* 18-20.
25 *Ib.* 17.
26 dpuovia, tradus de Ross prin *tune,* „acordul". Am preferat un termen mai apropiat de originalul grecesc *(n. t.).*
27 1450bl6-20, 1453b3-ll, 1462alO-l3, 17.
28 Dacă ţinem cont de sensul restrîns al termenului de „ritm", prin care el se deosebeşte de „metru" şi de afirmaţia că pînă şi proza ar putea avea ritm *(Rhet.* 1408b30), am putea spune că ritmul este mijlocul comun tuturor celor numite de Aristotel poezie
29 1447a23-b29.
30 Evident, este greu de spus în ce măsură concepţiile exprimate de Socrate în *Republica* îi aparţin lui Platon însuşi.
31 Prickard, *Aristotle on the Art ofPoetry,* 33.
32 Aşa cum şi Platon a făcut-o de nenumărate ori.
33 1447a28.
34 *Pol.* 1340al8-bl9.
35 1451b5-7.
36 De exemplu, *De Int.* 17a39.
37 De exemplu, *An. Post.* 1.6.
38 *Poet.* cap. 2.
39 1448al6-l8.
40 1449a32-35.
41 1453a7-8.
42 1448all-l6, 1460b33-35.

43 1454a28, 1461bl9-21.
44 Cap. 3, Cf. Platon, *Republica* 382d-394b.
45 Cap. 4.
46 1448b25.
47 1449a5.
48 b9, în lectura lui Bywater.
49 bl2.
50 Cap. 8-l1.
51 Tradus de Ross prin „bune". Celelalte traduceri preferă „ în original, cmoi)5aioc; *(n. i).*
52 De exemplu (cred), de alte emoţii de milă şi teamă.
53 Cf. 1447b27.

54 1450b23-34.
55 34-l451al5.
56 *Met.* 1078a36.
57 1450b35.
58 Compararea efectelor poeziei cu expulzarea umorilor dăunătoare datează de pe vremea lui Gorgias *(Hei enc,* 8-l4). Dar nu expulzării patimei prin producerea ei.
59 Milton a exprimat o concepţie intermediară. „Tragedia, aşa cum atunci, a fost considerată totdeauna drept cea mai serioasă, profitabilă dintre toate celelalte genuri poetice; şi Aristotel a că ea are puterea, provocînd mila şi teama sau teroarea, să de patimi sau de cele asemănătoare lor, adică să le tempereze măsură justă prin plăcerea stîmită de citirea sau vizionarea imitate. Natura însăşi, prin efectele ei proprii, justifică această în medicină, lucrurile de factură şi de calitate melancolică combate melancolia, cele acide pentru a combate aciditatea şi cel îndepărta umorile sărate" (pref. la *Samson Agonistes)* Cf.: *acquisti Oftrue experience, from this great dismissed/And calm ofmind, allpassion spent* [Pe slujitorii lui pildă după ce le-a dat)/Cu sufletul de patimi curăţat. Trad. ESPLA, Bucureşti, 1959, p. 170) *(Sampson Agon., a,* concepţiei lui Milton, vezi Bywater în /. *of P.* XXVII. 267—
60 1382b26, 1386a26.
61 Lessing, *Hamb. Dram. St.* 75.
62 1453a5.
63 1341a2l-25,b32-l342al6.
64 *Met.* 981b21, cf. *Poet.* 1448bl3, 18, 1460al7, 1462al6, bl.
65 *Pol.* 1341b38-41, 1342al6-28; *Poet.* 1453a35, blO, 1459a21
66 Există mai multe pasaje în literatura antică ce confirmă *Qu. conv.* 3.8.657A, Arist. Quint., *De musica* 3.25 (p.13 Jan), 3.9 (ed. Parthey), Produs, Plat. *Remp.* 1, pp. 42, 49 ş. urm.,
67 *E.N.* 1115al2.
68 Shelley, *Defence of Poetry,* în *Prose Works* (ed. Forman) Carritt, *Theory ofBeauty,* 140).
69 1453a23-39.
70 *Met.* Q 9.
71 1450al6-23.

ncjbil", „măreţ", „eroic".
făcută de un medic bxistă la el o doctrină a
era compusă pe ctea mai morală, cea mai pretins din acest motiv pyrifice mintea de astfel sau să le reducă la o acestor patimi bine afirmaţie, deoarece, sînt folosite pentru a e sărate pentru a *His servants he, with new event/With peac.e and consolation hath* !să plece-i lasă/(Această rom. de Petre Solomon, *id fin.].* Despre originea 275.
aceasta
, 1462bl3.
interpretare: Plut., L Iambi., *De myst.* 1.11, Kroll.
III, 116 (citat de E. F.

72 1450a6, 29, b5, 9, 11, 1456a36. Cf. în particular 1450b8. „Personajele într-o piesă sînt cele care revelează scopul moral al celor ce acţionează [...] acolo unde nu e evident", adică din acţiune. Doar în 1454al8 personajul include revelarea personajului în acţiune. 1456a34-36, cf. 1450b6-8.
74 Cf. cu â-rexvoe din *Rhet.* 1355b35, 1404al6. Spectacolul corespunde aici elocinţei din retorică.
75 1451al6.
76 *lb.* 3l-34.
77 *lb.* 36.
78 b6.
79 1452a4.
80 Cap. 10.
81 Cap. 11.
82 1452b30-32.
83 lb. 34-l453a6.
84 Se pare că âuap-cia trebuie asimilată erorii de judecată, âuâptriua este folosită în acest sens în *E. N.* 1135 b 12-l8, *Rhet.* 1374b6; iar auotp-ricc este adesea folosită ca eroare intelectuală. Este uneori folosită pentru a ilustra defectele de caracter *(E. N.* 1115bl5, 1119a34, 1148a3), dar acest sens pare a fi înlocuit aici de 5i' auccp-riocv
&X 1453al5. Cu greu i se poate opune un mare defect de caracter lui
85 1453a7-l0.
86 Tentativa lui Hegel de a arăta că soarta Antigonei se datorează propriei sale greşeli este cu siguranţă greşită. în tragedie, ca şi în viaţa de zi cu zi, destinele umane sînt de multe ori atît de legate unele de altele, încît oamenii suferă de pe urma greşelilor altora; şi tema nu este cu nimic mai puţin tragică din această pricină
87 Cap. 14.

88 Cap. 16.
89 Se referă la semnele distinctive. în original, 7tepi5epaicov (n. *t.).*
90 1455al6-20.
91 Sensul originar al termenului de „ex-taz" (eicâcrtâcnţ) este „ieşire din fire" *(n t*)
92 a32-34.
93 b32-l456a4.
94 1456alO-l9.
95 Cap. 15.
96 1456a34.
97 Cap. 20, 21.
98 Cap. 22.
99 1459a6-8.
100 Cap. 23.
101 1459b28-30.
102 b34-36.
103 1460al2-l7.
104 Cap. 26.
105 Cap. 5.

Succesorii şi comentatorii lui Aristotei

David	aprox. de la 575
Asclepios	aprox. de la 570
Mihail	aprox. de la 1090
Eustrat	aprox. 1050-l120
Stephanos	aprox. de la 1150
Sophonios	aprox. de la 1300

Succesorii şi comentatorii lui Aristotei

Conducătorii şcolii[1] (î. Cr.)

Aristotei Teofrast Straton Lycon

Ariston din Ceos Critolaos Diodoros Erymneos **x**

y

Andronicos

aprox. 334-322 322-288 288-aprox. 269 aprox. 269-225 225-aprox. 190 aprox. 190-l55 aprox. de la 140 aprox. de la 110

aprox. de la 40

Comentatorii greci (d. Cr.)

Aspasios	aprox.	de la 110
Alexandru	aprox.	de la 205
Porfir	aprox.	233-303
Dexip	aprox.	de la 350
Themistios	aprox.	317-388
Syrianus	aprox.	de la 430
Ammonios	aprox.	de la 485
Filopon	aprox.	490-530
Simplicius	aprox.	de la 533
Olimpiodoros	aprox.	de la 535

Elias	aprox.	de la 550

[1] Datele menţionate la primii şase conducători ai şcolii indică perioada probabilă cînd au condus. între Erymneos şi Andronicos se pare că au existat doi conducători ale căror nume s-au pierdut.

Alţi conducători peripatetici
Eudemos
Aristoxenos
Dicacarchos
Phanias
Clearchos
Menon
Demetrios din Phaleron
Hieronimos
Phormion
Sotion
Boethos
Ariston din Alexandria
Staseas
Cratippos
Nicolaos
Sosigenes
Xenarchos
Adrastos
Herminos
Achaicos
Aristocles
Boethius

Scurtă bibliografie

J. Van der Meulen: *Aristoteles, die Mitte in seinem Denken,* Amsterdam, 1951. I. Diiring: *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* Goteborg, 1957. *Aristoteles Latinus: codices descripserunt G. Lacombe et L. Minio-Paluello,* 1939, 1955.

Scurtă bibliografie

LUCRĂRI GENERALE DESPRE ARISTOTEL
G. Grote: *Aristotle,* ed. a 3-a, Londra, 1883.
A. Gercke: art. „Aristoteles" în Pauly's *Real-Encyclopazdie,* Stuttgart, 1896.
E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen,* II, 2, ed. a 4-a, ed. anastatică, Berlin, 1921, trad. engl, 2 voi., Londra, 1897.
T. Case: art. „Aristotle" în*EncyclopcediaBritannica,* Cambridge, 1910. T. Gomperz: *Griechische Denker,* voi. 3, Leipzig, 1902, trad. engl., voi. 4, Londra, 1912.
F. Brentano: *Aristoteles und seine Weltanschauung,* Leipzig, 1911. O. Hamelin: *Le Systeme d'Aristote,* Paris, 1920.
E. Rolfes: *Die Philosophie des Aristoteles,* Leipzig, 1923.
W. Jaeger: *Aristoteles,* Miinchen, 1923, trad. engl., ed. a 2-a, Oxford, 1948.
J. L. Stocks: *Aristotelianism,* New York, 1925.
G. R. G. Mure: *Aristotle,* Londra, 1932.
L. Cooper: *Aristotelian Papers,* Ithaca, New York, 1939.
A. E. Taylor: *Aristotle,* Londra, 1943.
L. Robin: *Aristote,* Paris, 1944.
S. Mansion: *Le Jugement d'Existence chez Aristote,* Louvain şi Paris, 1946.
H. F. Cherniss: *Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy,* Baltimore, 1935.

H. F. Cherniss: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* voi. 1, Baltimore, 1944.
V. Rose: *De AristotelisLibrorum Ordine et Auctoritate,* Berlin, 1954. V. Rose: *Aristoteles Pseudepigraphus,* Leipzig, 1863. R. Eucken: *Die Methode der Aristotelischen Forschung,* Berlin, 1854. R. Shute: *On the History of... the Aristotelian Writings* ..., Oxford, 1888. M. Schwab: *Bibliographie d'Aristote,* Paris, 1896. J. L. Heiberg: *Mathematisches zu Aristoteles,* Leipzig, 1904. T. E. Lones: *Aristotle's Researches in Natural Science,* Londra, 1912. C. Giacon: *II Divenire inAristotele,* Padova, 1947.
P. Moraux: *Les Listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote,* Louvain, 1951. T. L. Heath: *Mathematics in Aristotle,* Oxford, 1949.

EDIŢII COMPLETE, TRADUCERI ŞI COMENTARII
Aristotelis Opera. Berlin, 183l-l870. Voi. 1, 2 text, ed. I. Bekker, şi fragmente, ed. V. Rose. Voi. 3 traducerea latină. Voi. 4 *Scholia,* ed. C. A. Bradis şi H. Usener. Voi. 5 *Index Aristotelicus,* ed. H. Bonitz.
Textele Teubner ale operelor complete cu excepţia lucrărilor *Categoriile, De interpretatione, Analiticele, Meteorologica, De mundo, De generatione animalium, Rhetorica ad Alexandrum* se găsesc în Spengel-Hammer, *Rhetores Graeci,* voi. I.
Oxford, ediţie completă, ed. J. A. Smith şi W. D. Ross, 1908-l952.
Commentaria in Aristotelem Grseca (23 voi.). Berlin, 1882-l909, cu *Supplementum Aristotelicum* (3 voi.), 1882-l903.
H. Richards: *Aristotelica,* Londra, 1915.
LOGICA
Organon: text, trad. lat. şi corn., J. Pacius, Frankfurt, 1597 — text şi corn., T. Waitz, 2 voi, Leipzig, 1844-l846.
Aristotele, *Organon, Introduzione, tradizione e note,* G. Colii, Turin, 1955. *De interpretatione* şi *Analyticaposteriora:* corn., Sf. Toma d'Aquino, Roma, 1882. *Prior and Posterior Analytics:* introd., text şi comentariu, W. D. Ross, Oxford, 1949.
Analytica posteriora: trad. lat. şi corn., J. Zabarella, Veneţia, 1582 etc. *Topica etSophistici elenchi:* text, W. D. Ross, Oxford, 1958. *Sophistici elenchi:* text, trad. şi corn., E. Poşte, Londra, 1866. J. Zabarella: *Opera Logica.* Veneţia, 1578 etc. H. Bonitz: *Ueber die Categorien des Aristoteles,* Viena, 1853. O. Apelt: „Kategorienlehre des Aristoteles" în *Beitrăge zur Geschichte der Griechischen Philosophie,* Leipzig, 1891.
F. A. Trendelenburg: *Elementa Logices Aristoteleae,* ed. a 9-a, Berlin, 1892. H. Maier: *Syllogistik des Aristoteles,* 3 voi., Tiibingen; 1896-l900.
G. Calogero: / *Fondamenti della Logica aristotelica.* Florenţa, 1927.
F. Solmsen: *Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik,* Berlin, 1929.
H. von Arnim: *Das Ethische in Aristoteles'Topik,* Viena, 1927.
F. A. R- Becker: *Die aristotelische Theorie d. Moglichkeitsschiisse,* Berlin, 1933.

P. Gohlke: *Die Entstehung der aristotelischen Logik,* Berlin, 1936.
M. Grabmann: *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelardus bis Petrus Hispanus,* Berlin, 1937. J. W. Miller: *The Structure of Aristotle's Logic,* Londra, 1938. S. Mansion: *Le Jugement d'Existence chei Aristote,* Louvain şi Paris, 1946. C. A. Viano: *La Logica di Aristotele*, Torino, 1955.
FILOZOFIA NATURII
Physica: text, trad. lat. şi corn., J. Pacius, Frankfurt, 1596 etc.

— trad. lat. şi com., J. Zabarella, Veneţia, 1600.
— com., Sf. Toma d'Aquino, Roma, 1884.
— text şi com., W. D. Ross, Oxford, 1936.
— text, W. D. Ross, Oxford, 1950.
— Cartea a Ii-a, trad. fr. şi com., O. Hamelin, Paris, 1907.
De caelo, text, trad., introd. şi note, W. K. C. Guthrie, Londra şi Cambridge, Mass., 1939. *De caelo,* I—III, *De gen. et corr., Meteorologica*: com., Sf. Toma d'Aquino.
Roma, 1886.
De caelo; text, D. J. Allan, Oxford, 1936. *De gen. et corr:* text şi com., H. H. Joachim, Oxford, 1922. *Meteorologica:* text, trad. lat. şi com., J. L. Ideler (2 voi.), Leipzig,
1834-l836. *Meteorologica:* text, trad. şi note, H. D. P. Lee. Londra şi Cambridge, Mass,
1952.
— text, F. H. Fobes, Cambridge, Mass., 1919.
— I. Diiring, *Aristotle's Chemical Treatise, Meteorologica,* C. a IV-a cu introd. şi com., Gothenburg, 1944.
J. Zabarella: *De rebus naturalibus,* Koln, 1590 etc.
H. Bergson: *QuidArist. de loco senserit,* Paris, 1889.
O. Gilbert: *Die Meteorologischen Theorien des griechischen Altertums,* Leipzig, 1907.
P. Duhem: *Le Systeme du Monde,* voi. 1, Paris, 1913. A. Mansion: *Introduction â la Physique Aristotelicienne,* ed. a 2-a, Louvain
şi Paris, 1945.
H. Carteren: *La Notion de Force dans le Sy steme d'Aristote,* Paris, 1924. A. Edel: *Aristotle's Theory ofthe Infinite,* New York, 1934. G. Sorof: *De Aristotelis Geographia capita duo,* Halle, 1880. P. Bolchert: *Aristotleles'Erdkunde von Asien u. Libyen,* în *Quellen u.*
Forschungen zur alten Gesch. u. Geog, Berlin, 1908. H. E. Runner: *The DeMelopment of Aristotle illustrated from the Earliest*
Books ofthe Physics, iKampen, f. a.

Scurtă bibliografie BIOLOGIA
Historia animalium: text, trad. germ. şi com., H. Aubert şi F. Wimmer, 2 voi., Leipzig, 1868.
De partibus animalium: trad. şi note, W. Ogle, Londra, 1882. H. I. Dtiring: *Aristotle 's De partibus animalium, criticai and literary com-*
mentaries, Gothenburg, 1945. *De generatione animalium:* text, trad. germ. şi note, H. Aubert şi F. Wimmer,
Leipzig, 1800.
J. B. Meyer: *Aristoteles'Thierkunde,* Berlin, 1855. F. Kroll: *Zur Geschichte der aristotelischen Zoologie,* Viena, 1940.
PSIHOLOGIA
De anima: com., Sf. Toma d'Aquino, Torino, 1936.
— text, trad. lat. şi com., J. Pacius, Frankfurt, 1596 etc.
— trad. lat. şi com., J. Zabarella, Veneţia, 1605 etc.
— text şi com., F. A. Trendelenburg, ed. a 2-a, Berlin, 1877.
— text, trad. şi com., E. Wallace, Cambridge, 1882.
— text, trad. fr. şi com., G. Rodier, 2 voi., Paris, 1900.
— text, trad., com., R. D. Hicks, Cambridge, 1907.
— text, A. Forster, Budapesta, 1912.
— text, W. D. Ross, Oxford, 1955.
Averrois Cordubensis Compendium librorum Aristotelis quod parva naturalia

vocatur, L. Shields, Cambridge, Mass., 1949. *Parva naturalia,* com., Sf. Toma d'Aquino, Veneţia, 1588. *Parva naturalia,* text şi com., W. D. Ross, Oxford, 1955. *De sensu* şi *De memoria:* text, trad. şi com., G. R. T. Ross, Cambridge, 1906. *De sensu* şi *De memoria:* text, A. Forster, Budapesta, 1942. *De sensu* şi *De memoria,* com., Sf. Toma d'Aquino, Torino, 1928. *De somno et vigitia liber adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario:* H. J. Drossaart Lulofs, Leyden, 1943. *De insomniis etDe divinationeper somnum:* text şi trad. lat., 2 voi., H. J. D. Lulofs, Leyden, 1947.

A. E. Chaignet: *Essai sur la Psychologie d'Aristote,* Paris, 1883. A. K. Griffin: *Aristotle's Philosophy of Conduct,* Londra, 1931. F. Nuyens: *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote,* Louvain, Haga şi Paris, 1948.

F. Brentano: *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des Menschlichen Geistes,* Leipzig, 1911. /

H. Cassirer: *Aristoteles' Schriff Von der Seele',* Tiibingen, 1932.

ARISTOTEL METAFIZICA

Metaphysica: text, trad. germ. şi corn., A. Schwegler, 4 voi., Tiibingen, 1847-l848.

— text şi **corn.,** H. Bonitz, 2 voi., Bonn, 1848-l849.
— text şi com., W. D. Ross, 2 voi., Oxford, 1924.
— text, W. Jaeger, Oxford, 1957.
— trad. J. Warrington, Londra, 1956.
— Cărţile I-XII, com., Sf. Toma d'Aquino, Torino, 1935.
— Cartea I, trad. şi note, A. E. Taylor, Chicago, 1907.
— Cartea I, trad. fr. şi com., G. Colle, Louvain şi Paris, 1922.
— Cărţile a Ii-a şi a IlI-a, trad. fr. şi com., G. Colle, Louvain şi Paris, 1922.
— Cartea a IV-a, trad. fr. şi com., G. Colle, Louvain şi Paris, 1931.

L. Robin: *Theorie Platonicienne des Idees et des Nombres d'apres Aristote,* Paris, 1908.

C. Werner: *Aristote et l'Idealisme Platonicien,* Paris, 1910. W. W. Jaeger: *Studieri zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Berlin, 1912.

F. Ravaisson: *Essai sur la Metaphysique d'Aristote,* ed. a 2-a, Paris, 1913. J. Chevalier: *Notion du Necessaire chei Aristote et ses Predecesseurs,* Lyon, 1914.

J. Stenzel: *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles,* Leipzig, 1924. H. von Arnim: *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles,* Viena, 1931. N. Hartmann: *Aristoteles unddas Problem des Begriffs,* Berlin, 1939. H. Weiss: *Kausalităt und Zufall in der Philosophie des Aristoteles,* Basel, 1942.

E. Oggione: *Aristotele,* La Metafisica, Milano, 1950. K. V. Gajendragadkar: *Aristotle's Critique of Platonism,* Mysore, 1952. M. Wundt: *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles,* Stuttgart, 1951, 1953.

S. G. Nogale: *Horizonte de la Metafisica Aristotelica,* Madrid, 1955. J. Owens: *The Doctrine ofBeing in Aristotelian Metaphysics,* Torino, 1951.

ETICA

Ethica Nicomachea: com., Sf. Toma d'Aquino, Torino, 1934.
— text şi com., A. Grant, 2 voi, ed. a 4-a, Londra, 1885.
— text, I. Bywater, Oxford, 18.-X).
— com., J. A. Stewart, 2 voi. Oxford, 1892.
— text şi com., J. Burnet, Londra, 1900.

— com., H. H. Joachim, Oxford, 1951.
— Cartea a V-a, text, trad. şi com., H. Jackson, Cambridge, 1879.
— Cartea a Vi-a, text, trad. şi com., L. H. G. Greenwood, Cambridge, 1909.
— Cartea a X-a, text şi com., G. Rodier, Paris, 1897.

Le Plaisir, Eth. Nic. VII, 1l-l4, X, l-5, cu trad. şi note, A. J. Festugiere, Paris, 1936. *Ethica Eudemia,* text, trad. lat. şi com., A. T. H. Fritzsche, Ratisbon, 1851.
— text şi trad., H. Rackham, Cambridge, Mass., 1952.
H. von Arnim: *Die drei aristotelischen Ethiken,* Viena, 1924.
— *Eudemische Ethik und Metaphysik,* Viena, 1928.
— *Nochmals die aristotelischen Ethiken,* Viena, 1929.
— *Der neueste Versuch d. Magna Moralia als unecht zu erweisen,* Viena, 1929. K. O. Brink: *Stil u. Form d. pseudoaristotelischen Magna Moralia,* Ohlau 1933.
R. Walzer: *Magna Moralia u. Aristotelische Ethik,* Berlin, 1929. A. Mansion: *Autour des Ethiques attribuees â Aristote,* Louvain, 1931. H. Schilling: *DasEthos der Mesoies,* Tiibingen, 1930. N. Hartmann: *Die Wertdimensionen der Nicomachischen Ethik,* Berlin, 1944. M. E. Hamburger: *Morals andLaw: The Growth of Aristotle's Legal Theory,* NewHaven, 1951.
POLITICA
Politica: com. Sf. Toma d'Aquino, Veneţia, 1595.
— text, trad. germ. şi com., F. Susemihl, Leipzig, 1879.
— text şi com., W. L. Newman, 4,vol., Oxford, 1887-l902.
— trad. cu introd., note şi anexe, E. Barker, Oxford, 1946.
— text, W. D. Ross, Oxford, 1957.
— Cărţile I—**III, VII,** VIII, text şi com., F. Susemihl şi R. D. Hicks, Londra 1894. *Athenaion Politeia:* text şi com., J. E. Sandys, ed. a 2-a, Londra, 1912.
— text, F. G. Kenyon, Oxford, 1920.
E. Barker: *Political Thought of Plato and Aristotle,* Londra, 1906. H, von Arnim: *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik,* Viena 1924.
RETORICA ŞI POETICA
Rhetorica: text, trad. lat. şi com., L. Spengel, 2 voi., Leipzig, 1867.
— text şi com., E. M. Cope şi J. E. Sandys, 3 voi, Cambridge, 1877.
— text, W. D. Ross, Oxford, 1959.
— introducere, E. M. Cope, Londra şi Cambridge, 1867.
O. Kraus: *Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik,* Halle, 1907. *Poetica:* text, trad. lat. şi com., T. Tyrwhitt, Oxford, 1794.
— text şi com., J. Vahlen, ed. a 3-a, Leipzig, 1885.
— text, trad. şi eseuri, S. H. Butcher, ed. a 3-a, Londra şi New York, 1902.

— text, trad. şi corn., I. Bywater, Oxford, 1909.
— text şi trad., D. S. Margoliouth, Londra, 1911.
— text şi corn., A. Rostagni, Torino, 1927.
— text şi com., A. Gudeman, Berlin, 1934.
— trad. şi note, T. Twining, ed. a 2-a, Londra, 1812.
L. Cooper: *The Poetics ofAristotle, its Meaning and Influence,* New York, 1924.
L. Cooper: *Aristotelian Papers,* Ithaca, N.Y., 1939. J. Bernays: *Zwei Abhandlungen iiber die Aristotelische Theorie des Dramas,* Berlin, 1880.
F. L. Lucas: *Tragedy in Relation to Aristotle's Poetics,* Londra, 1927. L. Cooper

şi A. Gudeman: *A Bibliography ofthe Poetics ofAristotle,* New Haven etc, 1928. D. de Montmullin: *La Poetique d'Aristotle: Texte Primitif et Additions Ulterieures,* Neuchâtel, 1951.
FRAGMENTE
Dialogorum Fragmenta: text şi com., R. Walzer, Florenţa, 1934. *Fragmenta Selecta,* text, W. D. Ross, Oxford, 1955. *Select Fragments,* trad., W. D. Ross, Oxford, 1952.
E. Bignone: *L'Aristotele perduto e la Formazione di Epicuro,* Florenţa, 1936. J. Bidez: *Un Singulier Naufrage litteraire dans l'Antiquite,* Bruxelles, 1943. P. Wilpert: *Zwei aristotelische Fruhschriften iiber die Ideenlehre.* Regensburg, 1949.
DIVERSE
De mundo: text, W. L. Lorimer, Paris, 1933.
De coloribus: text şi com., C. Prantl, Miinchen, 1849.
Mechanica: text şi com., J. P. van Cappelle, Amsterdam, 1812.
Musical Problems, text, trad. şi com., F. A. Gevaert şi J. C. Vollgraf, 2 voi., Ghent, 1899-l902.
C. Stumpf: *Pseudo-Aristotelische Probleme iiber Musik,* Berlin, 1897. „De lineis insecabilibus": trad. germ. şi note, O. Apelt în *Beitrăge zur Geschichte der Griechischen Philosophie,* Leipzig, 1891. *De MelissoXenophane Gorgia:* text, H. Diels, Berlin, 1900. *Oeconomica, I:* trad. şi com., B. A. van Groningen, Leyden, 1933. „Rhetorica ad Alexandrum": text, C. Hamrner în *Rhetores Graeci,* voi. 1, pp. 8-l04, Leipzig, 1894. — trad., H. Rackham, Londra, 1937.

Ediţii în limba română ale operelor aristotelice la care se fac trimiteri pe parcursul lucrării

Organon (voi. I: *Categoriile, Despre interpretare,* traducere, studii introductive, introduceri şi note de Mircea Florian, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957; voi. II: *Analitica primă,* traducere şi studiu introductiv de Mircea Florian, note de Dan Bădărău şi Mircea Florian, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958; voi. III: *Analitica secundă,* traducere, studiu introductiv şi note de Mircea Florian, Editura Ştiinţifică, Bucureşti; 1961; voi IV: *Topica, Respingerile sofistice,* traducere, studiu introductiv, note şi indice terminologic al *Organonului* de Mircea Florian, notiţă de Dan Bădărău, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961).
Categorii, traducere şi interpretare de Constantin Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
Fizica, traducere şi note de N. I. Barbu, studiu introductiv, note, indice tematic şi terminologic de Pavel Apostol, studiu analitic şi note de Al. Popescu, Editura Moldova, Iaşi, 1995.
Metafizica, traducere de Şt. Bezdechi, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Editura Iri, Bucureşti, 1996.
Despre suflet, traducere şi note de N. I. Ştefănescu, studiu introductiv de Alexandru Boboc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.
Etica Nicomahică, traducere, studiu introductiv, introducere, comentarii şi index de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.
Poetica, traducere, studiu introductiv şi comentarii de D. M. Pippidi, Editura Academiei, Bucureşti, 1965.

Indice de nume proprii

Academia 13-l5, 25, 31, 183 Alexandru cel Mare 15 — 17 Alexandru din Afrodisia 21,27, 29,
135,174
Ammonios 19, 26 Anaxagora, 82, 176 Anaximene din Lampsacos 23 Andronicos, 19,21,26 Antipater 16, 18,26 Assos 14, 15, 22 Averroes 174
Baer, von 119 Bernays, J. 268 Brentano, F. 174, 175, 179 Bryson 49
Calistenes 26 Callippos 24, 94 Chalkis 13, 17, 113 Cicero 18,29,275 Columb 110
Democrit 122
Descartes 129
Diels, H. 262
Diogenes Laertios 17-l9, 22, 25, 27
Duns Scotus 174
Empedocle 80, 82, 102, 122 Euclid 48
Eudemos 18, 19,22,26,27 Eudoxos 94,95 Euripide 262
Galilei 108 Goethe, J. W. 126 Gorgias 276 Grylos 18
Hegel, G. W. F 235, 272, 277 Hermeias 14, 15, 17 Hermippos 23 Herodot 265
Herpyllis 15 Hesychios 21—23 Hipocrat 116, 270 Homer 14, 15, 223 Huxley, A. 242
Isocrate 14, 15 Kant, Im. 216
Lesbos 15, 25
Lessing, G. 268
Lyceum 15, 17, 23, 24, 28
288
Lycophron 230
Machiavelli, N. 228 Megara, şcoala din 82, 168 Milton, J. 276 Mitylene 15
Nicolaos din Damasc 21 Nicomah, fiul lui Aristotel 15 Nicomah, tatăl lui Aristotel 13 Nietzsche, Fr. 273
Indice
Pythia, soţia lui Aristotel 15
Quintilian 18, 275
Socrate 16, 28, 31, 36, 55, 60, 122, 150, 160, 163, 176, 192, 209, 212, 225,275
Sparta 229
Speusippos 14, 214
Stagira 13, 15, 16
Straton 21
Pasicles 22
Pellal3, 15, 24
Pitagoreicii 201, 202
Platon 13, 14, 17, 18, 31, 59, 64, 82, 113,142,143, 153,161, 165,176, 200, 214, 218, 230, 234, 235, 239, 240, 255, 265, 266, 269, 275
Porfir 19, 58
Poseidonios 20, 21
Protagoras 155
Proxenos 13
Pythia, fiica lui Aristotel 15
Teofrast 15, 17, 19,21,23, 26,41,149 Thrasymachos 230 Timaios din Tauromenium 21 Tomad'Aquino 73, 84, 104, 173, 174 Trendelenburg, F. A. 30
Xenocrate 14, 21 Xenofon 18, 23
Zabarella, J. 145, 146 Zeller, E. 174 Zenon91,92

Cuprins

Introducere de John L. Ackrill .....,'..... 5
CAPITOLUL I: VIAŢA ŞI OPERA 13
Viaţa lui Aristotel 13
Opera lui Aristotel..... 17

Note 25
CAPITOLUL II: LOGICA 29
Termenii....., ... 30
Propoziţia..... 33
Silogismul 38
Inducţia, exemplul, entimema, reducţia..... 43
Logica ştiinţei 45
Demonstraţia..... 46
Definiţia..... 52
Cunoaşterea principiilor prime ale ştiinţei..... 56
Topicele 57
Respingerile sofistice 59
Note 61
CAPITOLUL III: FILOZOFIA NATURII..... 67
Substratul, forma, privaţiunea..... 68
Natura..... 70
Fizica şi matematica 72
Cele patru cauze . . . . •..... 74
Accidentul 77
Teleologie şi necesitate 80
Mişcarea..... 82'
Infinitul 84
Locul..... 85

Vidul..... . 87
Timpul..... 88
Continuitatea 90
Primul mişcător..... 92
De caelo 93
De generatione et corruptione..... 97
Meteorologica..... 104
Note..... 106
CAPITOLUL IV: BIOLOGIA 112
Scala Naturae..... 113
Reproducerea..... 116
Teleologia 121
Note 124
CAPITOLUL V: PSIHOLOGIA..... 127
Sufletul şi facultăţile sale..... 127
Sufletul şi trupul 128
Nutriţia..... 132
Senzaţia 132
Sensus communis 135
Imaginaţia..... 137
Mişcarea..... 139
Gîndirea..... 140
Raţiunea activă şi pasivă..... 142
Note 146
CAPITOLUL VI: METAFIZICA.....150
Primele principii ale demonstraţiei 154
Altă determinare a subiectului metafizicii..... 158
Substanţa 159
Materie şi formă..... 160

Analiza devenirii..... 166
Potenţialitate şi actualitate..... 168
Teologia aristotelică..... 170
Note 176
CAPITOLUL VII: ETICA..... 181
Scopul vieţii umane..... 183
Bunătatea caracterului..... 186
Actul voluntar şi alegerea deliberată..... 190
Virtuţile morale 194
Dreptatea 200

Virtuţile intelectuale 205
Stăpînirea de sine şi lipsa de stăpînire de sine.....210
Plăcerea 213
Prietenia.....217
Viaţa ideală 219
Note 221
CAPITOLUL VIII: POLITICA.....227
Sclavia.....231
Dobîndirea averii.....233
Comunitatea ideală 234
Statul şi cetăţeanul.....236
Clasificarea constituţiilor.....239
Monarhia.....244
Morfologia statului 245
Patologia statului.....248
Statul ideal.....251
Note 255
CAPITOLUL IX: RETORICA ŞI POETICA.....259
Retorica.....259
Poetica.....264
Note 274
Succesorii şi comentatorii lui Aristotel 278
Scurtă bibliografie 280
Ediţii în limba română 287
Indice de nume proprii 288

în comparaţie cu alte monografii moderne: dedicate lui Aristoj - cum-ar fi cele ale lui Leon Robin, A. E.X&ylor sau W. Jaeger lîucrareadui Sîr David Ross, autor al ediţiei complete Oxford Toperei aristotelici, a rezistat cel mai bine-probei timpului. J aproape 75 de ani fie la apariţie, după numeroase reeditări traduceri în alte limbi, cartea aceasta continuă să fie soeoti *monografia ţdeireferyiţă* despre Aristpteh *u* Adoptînd o perspectivă pur filozofică, spre deosebire df^c ^ţorică sau literată a altor comentatori, lucrarea, lui Ross revoluţionat exegezaaristdtelică. Principalul ei merit estjpp a «i& jn evidenţă rolul paradigmatic jucat de Amtotel peftti treaga filozpfiţ - şi, de altminteri, întreaga cultură -*c(d%Mă. Mai mult,^ tezele expuse în această monografie sîi indispensafâe pent# înţelegerea îstQriei neoariştfotelismulaiH

w $•*ST r nT; f^sn- WT ■ ig ■'■ ■ ■ '■

Următoarele âffijiţij ale s&'riei Î¹'¹* w'* •
EfţNŞT BERTĂÂM' **NIETZSGHE. încercare de mitologie** OTTO PpQGELER ₄**Ojumul gîndirii lui HEIDEGGtB** YVON BR|S **P^floiogia lui PLATON**
*tj .;»■■■ - .

ISBN 973>-28-(7754-7